

OBRAS DE SAN BUENAVENTURA

TOMO SEGUNDO

J E S U C R I S T O :

Jesucristo en su ciencia divina y humana.—Jesucristo, árbol de la vida.—Jesucristo en sus misterios: *A)* En su infancia. *B)* En la Eucaristía. *C)* En la Pasión.

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

OBRAS
DE
SAN BUENAVENTURA

LA EDITORIAL CATÓLICA, S. A. - APARTADO 466

MADRID. MCMXLVI

OBRAS
DE
SAN BUENAVENTURA

EDICION BILINGÜE

TOMO SEGUNDO

Jesucristo en su ciencia divina y humana.—Jesucristo, Arbol de la vida.—Jesucristo en sus misterios: I. En su infancia. II. En la Eucaristía. III. En su Pasión.

EDICION DIRIGIDA, ANOTADA Y CON INTRODUCCIONES

POR LOS PADRES

FR. LEON AMOROS, O. F. M.

LECTOR GENERAL DE SAGRADA TEOLOGÍA

FR. BERNARDO APERRIBAY, O. F. M.

LECTOR GENERAL DE SAGRADA TEOLOGÍA

FR. MIGUEL OROMI, O. F. M.

DOCTOR EN FILOSOFÍA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID. MCMXLVI

NIHIL OBSTAT:

DR. ANDRÉS DE LUCAS,
Censor.
Madrid, 23 de marzo 1946.

IMPRIMI POTEST:

FR. AGUSTÍN ZULUAGA,
Del. Gral O. F. M.

IMPRIMATUR:

CASIMIRO,
Obispo Aux. y Vic. Gen.

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A.—Alfonso XI, 4.—MADRID

O crux, frutex salvificus,
Vivo fonte rigatus,
Cuius flos aromaticus,
Fructus desideratus.

Lignum vitae afferens fructus duodecim, per menses singulos reddens fructum suum, et folia ligni ad sanitaten gentium (Apoc. 22).

Imagen del ARBOL DE LA VIDA, inspirada en el diseño del mismo San Buenaventura.

Facsímil del Códice de la Bibl. Vaticana, 612, del siglo XIII. Contiene las *Quaestiones de Scientia Christi* de San Buenaventura.

[illegible] bonus hz i actu a [illegible] dicit uerum actu ueru; [illegible]
a pt i [illegible] intellectus humani [illegible] e ad ifinita . q; [illegible] cor [illegible]
[illegible] potest . g a intellectus diui actu e i [illegible] intellectus humani [illegible]
[illegible] se extendit ad [illegible] infinita . [illegible] ipossibile [illegible]
[illegible] finita cu oi finito [illegible] ad [illegible] excogitare aliq maius
[illegible] cognitum [illegible] a e . [illegible] finitum [illegible]
[illegible] ad [illegible] scit [illegible] q [illegible] omni scia . [illegible]
[illegible] scire [illegible] adiscere [illegible] dicit . g a e a
[illegible] cu artifex [illegible] cogit
[illegible] facere [illegible] aliq scit [illegible] dni [illegible]
[illegible] ipossibile . g a [illegible] [illegible] . [illegible]
[illegible] finita sit [illegible] infinita sit [illegible] ipossibile [illegible]
[illegible] . [illegible] dr scit iudicare [illegible] iudicat talia sit . [illegible]
iudicat [illegible] dr iudicare accipit [illegible] infiniti . g [illegible]
cognoscit sit finita . [illegible] dicas [illegible] e finiti [illegible]
[illegible] finiti [illegible] tale [illegible] e [illegible] ultimus . g [illegible]
[illegible] finiti [illegible] e [illegible] sit finitu simplr . [illegible] infinitu
[illegible] ab ifinito q a finito . [illegible]
[illegible] . g [illegible] finiti [illegible] intellectus cognoscit [illegible]
[illegible] . g [illegible] finita sic [illegible] infinita sic cogno
[illegible] . [illegible] dr scit cognoscit indistincte cognoscit
[illegible] distinguit [illegible]
finita g [illegible] cognoscit [illegible] sit finita . [illegible]
e par [illegible] impar . g [illegible] numerus [illegible]
[illegible] i duo equa . [illegible] impar [illegible]
[illegible] . g a dr [illegible] scit
[illegible] e q illa [illegible] finito . g sit finita . g a e . [illegible]
[illegible] dr scit ordinate [illegible] ordo i e [illegible] a [illegible]
[illegible] e [illegible] ordo e [illegible] finitu a dr illa [illegible]
[illegible] . q; illa scit iordinate ipossibile [illegible] infinita scit
[illegible] dr scit ifinita [illegible] ifinita [illegible] nobis [illegible]
[illegible] nobis [illegible] e magnu [illegible] . q; i illa sit finita [illegible]
[illegible] ifinitum [illegible] coprehendit [illegible] ab illo . g a dr scit [illegible]
[illegible] coprehendit ifinita [illegible] finita i se [illegible]
[illegible] e [illegible] . e [illegible] e [illegible] . g scit
[illegible] aliquas [illegible] infinitas [illegible] e scit finita [illegible]
[illegible] e a intelligibile q; [illegible] i se [illegible] . [illegible]
[illegible] finita i [illegible] . [illegible] . [illegible] infinita [illegible]
[illegible] e [illegible] . g [illegible] cognoscit [illegible] cognoscit [illegible]
[illegible] infinita actu [illegible] infinita actu [illegible]
[illegible] e [illegible] ipossibile e dni infinita scire . [illegible]
[illegible] scibile a dr [illegible] a . [illegible] aliud [illegible]
[illegible] e dr . g scit a dr e dr . g [illegible] e dr . [illegible] aliud a dr . [illegible]
[illegible] e actu finitu . g . a . e actu finitu . [illegible]
[illegible] . g [illegible] scibilia sit finita . g a e . [illegible] a . qui [illegible] dr
[illegible] ad magis . [illegible] g finitu . [illegible] g e dr
[illegible] dr scit ifinita . dr [illegible] scit [illegible] dni [illegible] scit [illegible] dni [illegible]
[illegible] ifinita . [illegible] scit ifinita . [illegible] scit [illegible]
[illegible] cognoscendi [illegible] ifinita [illegible]
[illegible] finita [illegible] cognoscat [illegible] finita
[illegible] . [illegible] uelle scire [illegible]
[illegible] se [illegible] extendat ad ifinita . quo [illegible] se extendat
ad ifinita . cu [illegible] se extendat ad [illegible] . ad [illegible] pedicti
intelligentia e [illegible] . q [illegible] doctores [illegible] dni scit [illegible]
[illegible] . magis dni [illegible] a magna [illegible]
[illegible] augl [illegible] sciebat [illegible]
[illegible] . [illegible] dicit [illegible] . [illegible]
[illegible] posse [illegible] coprehendere [illegible] audiat de
e [illegible] magnum [illegible] q [illegible] omnia [illegible]

[illegible] . [illegible] infinitos [illegible] e [illegible] ; [illegible]
[illegible] puncta [illegible] uno addito magis [illegible]
magni . a [illegible] ; igitur magnitudines [illegible] i [illegible]
[illegible] scia [illegible] duplicatur . [illegible] multiplicatur
[illegible] ut [illegible] corpus [illegible] e [illegible]
[illegible] . g a duplex [illegible] . [illegible]
[illegible] uero [illegible] nescit dr [illegible] a [illegible] ; ad [illegible]
[illegible] scia [illegible] ad [illegible] ignorat [illegible]
[illegible] a [illegible] i [illegible] infinitos . g [illegible] infinitorum
[illegible] e [illegible] i coprehensibilis [illegible] intelligit [illegible]
[illegible] scia coprehendi faciat coprehensione finitam [illegible]
a oi infinitas [illegible] e q; scia [illegible] coprehensibilis
e [illegible] infinitas [illegible] scit dr [illegible] coprehendi [illegible] i [illegible] . [illegible]
nos [illegible] homines [illegible] scit [illegible] plenariam . huius g [illegible]
[illegible] ponit ul dni scire [illegible] mod
[illegible] assignat p doctores modernos [illegible] duplex q [illegible]
[illegible] mod diuine cognitionis [illegible] scie [illegible]
[illegible] e e [illegible] apphatoris [illegible] a intelligere
cogito apphatoris e bonorum [illegible] ; [illegible] p [illegible]
[illegible] fuerint [illegible] a futura [illegible] . cognoscit [illegible] intelligit e
[illegible] p eo q dr intellige [illegible] futura [illegible] possibilia [illegible]
[illegible] infinita ; ifinita [illegible] i [illegible] ponit [illegible] mod ; [illegible]
[illegible] dni [illegible] . ul uelle . ul disponit [illegible]
scire [illegible] mod acquirendi e act dr [illegible] intellectu [illegible]
[illegible] q sic ab [illegible] ab [illegible] a p [illegible] a [illegible]
mod [illegible] ad [illegible] e [illegible] q; i diuis [illegible] i cognoscere
[illegible] ut [illegible] cognit dni [illegible]
[illegible] . q; p [illegible] q [illegible] cognoscit [illegible]
[illegible] cognoscit [illegible] mod [illegible] . q; diuin scire [illegible] abstinet
[illegible] actual [illegible] scit [illegible]
scit [illegible] futura [illegible] dni [illegible] . scit [illegible] possibilia [illegible] faciet a [illegible]
q; ipsi ; [illegible] nequaquam conuocat ad actuale existens [illegible]
[illegible] actu p mod [illegible] act [illegible] ipsi [illegible] adesse [illegible] q; [illegible]
[illegible] scit actu [illegible] nullo [illegible] neq; [illegible] ad se [illegible]
[illegible] ad [illegible] ad locum [illegible] ad [illegible] a [illegible] ad [illegible]
[illegible] alicubi [illegible] neq; [illegible] scit [illegible] scit
a [illegible] scibilia [illegible] . [illegible] q; scibilia [illegible]
[illegible] actu [illegible] a i [illegible] i [illegible] ponit infinita
[illegible] e i [illegible] infinita ponit actu a [illegible] a p h [illegible]
[illegible] ad [illegible] a ad [illegible] ad [illegible] g q obi [illegible] infinita [illegible] e
dr e q e scia duplex . [illegible] a [illegible] ; [illegible] a
scia [illegible] ; e [illegible] a [illegible] scia [illegible]
e [illegible] a i [illegible] a [illegible] actu [illegible] i [illegible]
[illegible] . q; ifinita sit [illegible] ; q infinita sit [illegible]
possibile . ad [illegible] q obi . q dr [illegible] ; scit iudicare [illegible] q . dr [illegible]
[illegible] iudicat ifinita simplr [illegible] e a [illegible] i [illegible]
[illegible] q [illegible] e ifinitu finito q sit ifinitu
simplr a [illegible] e q dic [illegible] i [illegible] . ad [illegible] quo
[illegible] . q [illegible] ifinitu e i [illegible] a e . dr . [illegible] dr
duob ; [illegible] mod [illegible] ab uno i aliud [illegible]
[illegible] ubi [illegible] a sic [illegible] . [illegible]
[illegible] a plenariam [illegible] . q cognoscit [illegible] ab [illegible]
a sic ifinitu cu [illegible] coprehensibile [illegible] e [illegible]
[illegible] . ad [illegible] q obi [illegible] ; scit a cognoscit distincte
[illegible] a e . dr . q illa [illegible] i [illegible] q . dic [illegible] ; distinguit
[illegible] q; distingui e i plus q [illegible] ul dic q [illegible]
[illegible] uno [illegible] ul [illegible] a [illegible] q [illegible]
q; [illegible] dr q finitu [illegible] . ad [illegible] q obi . [illegible] ; [illegible]
[illegible] par ul impar a e . dr . q illa [illegible] ; p [illegible]

INDICE GENERAL

INTRODUCCION GENERAL

CRISTOLOGIA MISTICA DE SAN BUENAVENTURA

CRISTO EN SU CIENCIA DIVINA Y HUMANA

CUESTIONES DISPUTADAS SOBRE LA CIENCIA DE CRISTO

Págs.

CRISTO, ARBOL DE LA VIDA

EL ARBOL DE LA VIDA

CRISTO EN SUS MISTERIOS

I. EN SU INFANCIA

LAS CINCO FESTIVIDADES DEL NIÑO JESUS

DISCURSO SOBRE LA CIRCUNCISION DEL SEÑOR

Págs.

DISCURSOS SOBRE LA EPIFANIA DEL SEÑOR, I Y II

CRISTO EN SUS MISTERIOS

II. EN LA EUCARISTIA

DEL SANTISIMO CUERPO DE CRISTO

EN LA CENA DEL SEÑOR

TRATADO DE LA PREPARACION PARA LA SANTA MISA

CRISTO EN SUS MISTERIOS

III. EN SUS SUFRIMIENTOS

DISCURSO SOBRE LA PASION DEL SEÑOR

LA VID MISTICA

INTRODUCCION GENERAL



CRISTOLOGIA MISTICA DE SAN BUENAVENTURA [1]

"El hombre, tanto individual como colectivamente considerado, aun cuando se convirtiera todo en lenguas, jamás podría tratar suficientemente de Cristo" [2], escribe San Buenaventura. Y en verdad, el misterio de la encarnación pertenece al número de aquellos dogmas que, conocidos en cuanto a su existencia por la luz de la revelación, quedan, sin embargo, en cuanto a su esencia íntima, encubiertos

[1] *Bibliografía:* SAN BUENAVENTURA: *Opera omnia* (Ed. de Quaracchi), I-IX.—HAUZEUR, M.: *Collatio totius theologiae inter maiores nostros F. Alexandrum Halensem..., S. Bonaventuram..., F. Ioannem Duns Scotum... ad mentem S. Augustini.* Lieja y Namur, 1646-1652. — REGIENSIS, M. DE: *Summa Seraphica,* Marsella, 1669.—BAUDUNIO, M. DE: *Paradisus theologicus,* Lyón, 1661-1665. — IDEM: *Compendium theologiae tam speculativae quam practicae.* Lyón, 1673.—BARBERIIS, B. DE: *Cursus theologicus super quatuor libros Sententiarum ad mentem Seraphici Doctoris S. Bonaventurae.* Lyón, 1687.—LONGPRÉ, E., O. F. M.: *La théologie mystique de Saint Bonaventure,* en *Archivum Franciscanum Historicum,* 1921, XIV, 36-108.—ID.: *La Royauté de Jesus-Christ chez Saint Bonaventure et Duns Scot,* Montreal, 1927.—ID.: *S. Augustin et la pensée franciscaine,* en *La France Franciscaine,* 1932, XV, págs. 1-75.—BISSEN, J. M., O. F. M.: *L'exemplarisme divine selon Saint Bonaventure,* París, 1929.—ID.: *De motivo incarnationis disquisitio historico-dogmatica,* en *Antonianum,* 1932, VII, págs. 324 ss.—BONNEFOY, J. F., O. F. M.: *Le Saint-Esprit et ses dons selon Saint Bonaventure,* París, 1929.—IDEM: *Une somme bonaventurienne de théologie mystique: Le «De triplici via»,* en *La France Franciscaine,* 1932, XV, págs. 77-86, 227-264, 311-359; ibid., 1933, XVI, págs. 259-326. — BRETON, V. M., O. F. M.: *La pensée franciscaine,* en *La France Franciscaine,* 1924, VII, págs. 5-37.—ID.: *Philosophie et contemplation,* en *La France Franciscaine,* 1930, XIII, págs. 325-394. — BONIN, D.: *La signification historico-doctrinale de Saint Bonaventure,* en *Recherches de Théologie, Philosophie et Histoire (La France Franciscaine),* 1937, XX, págs. 41-66.—SMEETS, E.: *Bonaventure (Saint),* en *Dictionnaire de Théologie catholique,* París, 1939, col. 962-986.—Bibliografía completa sobre esta materia puede verse en *Obras de San Buenaventura,* t. I, Madrid, 1945. *(Biblioteca de Autores Cristianos.* páginas XXVII-XXXI).

[2] *Comment. in Ioan.,* prooem., q. 1, ad 2, t. 6, 242.

bajo el velo de la fe y como envueltos en caliginosa obscuridad [3]. De ahí que, no sin razón, ya en el siglo V, en plena controversia nestoriana, aquel gran doctor de la encarnación, San Cirilo de Alejandría, llamase *secreta e inefable* a la unión de Dios con el hombre en la persona del Verbo [4]. San Buenaventura se complace en subrayar la nota misteriosa de unión tan singular y trascendente. Y junto con la unión hipostática estudia sus secuelas, la pasión y exaltación de Cristo y sus irradiaciones vitales en la Iglesia y en los miembros de la Iglesia; es decir, todo el misterio de Cristo. "Grande e inescrutable y, por lo mismo, admirable es el misterio de la encarnación" [5], dice el santo Doctor. A sus ojos viene a ser tan arcano, tan elevado y tan profundo, que supera la perspicacia comprensiva de todo ingenio, la vivacidad investigadora de toda inteligencia y la facultad expresiva de toda elocuencia [6]. Por eso, recogiendo en una todas sus consideraciones y consciente siempre de la grandeza del misterio, intenta penetrarlo algún tanto, "a fin de hablar un poquillo nada más de cosas inefables"; y eso, *Deo revelante,* esto es, ilustrado de la luz reveladora que de Dios procede [7].

I. Teocentrismo y cristocentrismo

En Jesucristo, misterio escondido en Dios desde los siglos, es donde fija la mirada el Seráfico Doctor, deseoso de escrutar y amar las inconmensurables riquezas de Cristo [8]. Cierto que su alma se dirige con incoercible impulso, como las agujas góticas al espacio, a la adorable morada de la Santísima Trinidad. Innegable que la espiritualidad bonaventuriana se caracteriza por sucesivas jornadas, cuya estación última es Dios [9]. De suerte que, desde este punto de vista, no dudamos en colocar a San Buenaventura entre los que se mueven en la esfera de un teocentrismo tan dogmático como avasallador [10]. Pero Dios, sumo bien, en cuya

[3] *Concil. Vaticanum,* sess. 3, Const. dogmatica «de fide catholica», c. 4; DB., n. 1.796.

[4] *Epist. 4 (2.ª a Nestorio);* PG 77, col. 43.

[5] *Comment. in Evang. Lucae,* c. 1, n. 92, t. 7, 32.

[6] *In dominica I Adventus,* serm. 7, t. 9, 33.

[7] III *Sent.,* prooem., t. 3, 3.

[8] Ephes., 3, 9.

[9] *Itin. mentis in Deum.* prol., n. 3: «Effigies igitur sex alarum seraphicarum, insinuat sex illuminationes scalares, quae a creaturis incipiunt, et perducunt usque ad Deum».

[10] La Escuela Franciscana se basó siempre en el pensamiento de la Iglesia: *Per Christum ad Patrem.* Tal es la tesis del P. Mariano Müller, O. F. M., *Gotteskinder vor dem Vater,* Herder, 1938. Es una de las tareas más importance—dice el P. Müller, pág. 21—exponer y esclarecer no sólo cuál es y en qué consiste el puesto que ocupa el Dios Padre en la vida espiritual y en la piedad cristiana, sino también cuál es su relación interna con los hombres. Las páginas de esta hermosa obra contribuyen, sin duda, a conjurar el peligro de un Pan-Cristocentrismo exclusivista, que halla franca entrada en ciertos escritores modernos.

fruición consiste la felicidad, está sobre nosotros [11]. Es el término aquietante de nuestros pensamientos, afectos y operaciones [12]. Nadie sube a El sino por una escala. Nadie llega a El sino por un camino y un medio. Y esa escala, camino y medio es Cristo [13], Dios y hombre, *Alfa* y *Omega,* circunferencia y centro, creador y creatura y causa y efecto a un tiempo [14]. Oficio suyo es ser mediador entre Dios y los hombres [15], y lo ha ejercido reduciéndolos a Dios. Trasladarse plenamente a la vida que circula en el santuario de la Santísima Trinidad, pasar de este mundo con Cristo y por Cristo al Padre...: he aquí el ideal indispensable de todo cristiano [16]. Por donde razón es concluir que todas las cosas se reducen por Cristo al Padre, plenitud fontal, cuya expansión comunicativa explica el misterio trinitario. De aquí nace, sin duda, aunque en un sentido relativo, el cristocentrismo bonaventuriano. Cristo ocupa el centro de la teología, en cuanto es su sujeto integral [17]. Pero, sobre todo, es centro, por ser el árbol de la vida plantado en medio del paraíso [18], puesto *que ningún otro hombre se nos ha dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podamos ser*

[11] *Itin. mentis in Deum,* c. 1, n. 1.

[12] *Brevil.,* pról., n. 5: «...et per hanc notitiam pervenire [possimus] ad plenissimam notitiam et excessivum amorem beatissimae Trinitatis, quo Sanctorum desideria tendunt, in quo est status et complementum omnis boni et veri».

[13] *Itin. mentis in Deum,* c. 4, n. 2: «Non potuit anima perfecta ab his sensibilibus relevari ad contuitum sui et aeternae veritatis in se ipsa nisi veritas, assumta forma humana in Christo, fieret sibi scala reparans priorem scalam, quae fracta fuerat in Adam». Ibid., c. 7, n. 1.

[14] Ibid., c. 6, n. 7.

[15] I Tim., 2, 5-6.

[16] *Itin. mentis in Deum,* c. 1, u. o.: « ...ut simus etiam veri christiani cum Christo transeuntes ex hoc mundo ad Patrem». Ibid., c. 7, n. 6.

[17] I *Sent.,* prooem., q. 1, in corp., t. 1, 7: «subiectum quoque, ad quod omnia reducuntur... ut ad totum integrum, est Christus, prout comprehendit naturam divinam et humanam sive creatum et increatum». Según el santo Doctor, Dios es el sujeto de la ciencia teológica; y lo es en cuanto todas las verdades de esta ciencia se reducen a El como a principio. Usando de la terminología bonaventuriana, decimos que Dios es el sujeto radical de la teología: *subiectum radicale.* Cf *Brevil.,* p. 1, c. 1: «Est tamen (Theologia) scientia una, cuius subiectum a quo omnia, est Deus; ut per quod omnia, Christus».

[18] *De plantatione paradisi,* n. 8, t. 5, 577; *Itin. mentis in Deum,* c. 4, n. 2.; *In Nativit. Domini,* serm. 10, t. 9, 116-117.

salvos [19], y por ser la luz iluminadora de todas las inteligencias creadas.

Sin dificultad, pues, se comprende la irresistible atracción que Cristo ejerce sobre sus fieles servidores. San Pablo es claro testimonio de la fuerza transformativa que se le deriva de Cristo, su dulce centro [20]. Lo son asimismo todos los Santos, los cuales se orientan ardorosamente a Cristo, como las margaritas al sol; y entre ellos figura el bienaventurado Padre Francisco, a quien el amor al Crucificado lo absorbió de tal manera, que llevó en su cuerpo, durante dos años, las sacratísimas llagas de la Pasión [21].

San Buenaventura se rige de esa misma ley de gravitación cristocéntrica. Su anhelo inextinguible es tener hambre de Cristo, pan del cielo; tener sed de Cristo, fuente de vida; buscarle y encontrarle y descansar dulcemente en su divino Corazón [22]. A San Francisco, aunque hubiese vivido hasta la consumación de los siglos, hubiérale bastado un solo libro: Cristo crucificado. San Buenaventura siente una inclinación innata a las ciencias. Las ama y las cultiva con ardor. Pero no las estudia, ni las puede estudiar, parando en ellas, como en lugar de descanso, sino reduciéndolas todas a la teología, templo santo vivificado por los resplandores del Verbo encarnado [23]. En todo y por todo ve a Cristo, suavísima obsesión de su alma. En presencia del sol desaparecen las estrellas. Jesús, presente en el alma por conocimiento y amor, la ha de dominar totalmente. Todo otro pensamiento debe ser suprimido por el de Jesús o subordinado al de Jesús, puerta para entrar en la Jerusalén celestial. "Ya leas, ya enseñes, ya ejecutes cualquiera labor, nada te agrade, nada te deleite sino Jesús [24]. Así, con seráfico acento, escribe San Buenaventura. Tan dulce, tan embriagador, tan confortante es el pensamiento de Jesús [25].

II. Floración de escritos

Por tanto, nada extraño tiene que de su pluma brotaran numerosas obras cristológicas de sublime inspiración. Siempre es verdad que de la abundancia del corazón habla la boca. Y esto ocurre con San Buenaventura. De su corazón,

[19] Act., 4, 12.
[20] Gal., 2, 19-20.
[21] *Itin. mentis in Deum*, pról., n. 3.
[22] *Soliloq.*, c. 1, 3, n. 18, t. 8, 35.
[23] *De Reduct. artium ad Theol.*, n. 1-26; *In Hex.*, coll. 1, n. 10-38, t. 5, 330-335
[24] *De quinque festivit. pueri Iesus*, festiv. 3, n. 1.
[25] Ibid., pról.

inflamado de amor a Cristo, emana su producción literaria [26], ante la cual se inclinan reverentes los siglos.

Y porque el Seráfico Doctor era un alma rica y opulenta, no sólo por su espiritualidad, sino también por sus recursos de ciencia y arte, se expresó en todos los estilos y en todas las tonalidades acerca del Verbo encarnado. Sabe presentarse como un perfecto escolástico, proponiendo la cuestión, agrupando los argumentos en pro y en contra, adoptando, después de precisar con maestría los términos, una posición firme y decidida, y dando, por fin, respuesta adecuada a todas las objeciones. Limitándonos a la cristología, magnífico ejemplo de este método, hallamos en las veintidós distinciones primeras del *Comentario al tercer libro de las Sentencias* [27], que se destaca por su monumentalidad; y también en las *Cuestiones disputadas acerca de la ciencia de Cristo* [28], monografía de valor inapreciable, verdadera cima espiritual desde donde puede uno otear inmensas perspectivas, no sólo cristológicas, sino también filosófico-místicas. Sabe asimismo desprenderse de las formas convencionales de escuela y ofrecer a nuestros ojos, bajo un ángulo visual sugestivo y radiante, las bellezas inagotables de la cristología. Tal ocurre en el *Breviloquio* [29], en cuya parte cuarta, empezando siempre de las luminosas irradiaciones del primer Principio, esclarece la doctrina del Verbo encarnado, en cuanto a la unión de las dos naturalezas, en cuanto a los carismas de gracias y en cuanto a la obra redentora en virtud de la Pasión [30].

[26] Véanse los escritos del Santo enumerados y clasificados por el P. Amorós, *Introducción General, Obras de San Buenaventura*, I, págs. 46-63. Además de las obras auténticas incluídas en la edición monumental de Quaracchi, el P. Amorós nos ofrece la lista de las halladas después de esa misma edición. Cf. loc. cit., pág. 53-64.
[27] El comentario a los IV libros de las *Sentencias* es verdaderamente magnífico. «Es tal vez, por la riqueza de la doctrina, dice Grabmann (*Historia de la Teología católica*, versión española por David Gutiérrez, O. S. A., Madrid, 1940, pág. 84), el más importante de toda la Escolástica.» Tratándose del Comentario al III libro de las *Sentencias*, afirman categóricamente los autores antiguos la primacía que se lleva sobre todos los demás escolásticos. Cf. Angel Rocca de Commerino, *Comment. ad II Sent. Aegidii Romani*, citado por los PP. Editores de Quaracchi, prolegómenos al I libro de las *Sentencias*, c. 1, § 4, pág. LXII. Cf. Bartolomé de Barberiis, O. F. M. Cap., *Cursus theologicus ad mentem Seraphici Doctoris S. Bonaventurae*, t. 2, proemio a la segunda parte, pág. 1; Lugduni, 1687. Asimismo, los PP. Editores de Quaracchi ponen de relieve las excelencias de este Comentario al III libro de las *Sentencias*, § 1, t. 3, p. VII.
[28] *Opera omnia*, t. 5, 1-43.
[29] *Opera omnia*, t. 5, 241-253.
[30] *Brevil.*, p. 4, c. 8, n. 1: «Postquam circa Verbum incarnatum considerata est unio naturarum, considerata nihilominus plenitudo charismatum, consideranda est tolerantia passionum». Esta es la división, en líneas generales, de la cuarta parte del *Breviloquio*.

A veces se reviste de formas más sencillas, más asequibles. Hácese difusivo, cordial. A través de la palabra escrita se transparentan sus pensamientos, sus afectos, sus sentimientos, toda su alma, ungida de divino aliento. Y tan bellas y atractivas son las resplandecientes llamas de amor que difunde en todas direcciones, que el lector queda suavemente cautivado de tan saludable influjo. Los tratados, cortos, pero preciosos, tales como el *Arbol de la vida*[31], *Las cinco festividades del Niño Jesús*[32], *La vid mística*[33], *Las meditaciones de la pasión de Jesucristo*[34] y *La Preparación para la Misa*[35], son otras tantas muestras de la eficaz virtud que tienen las obras del Santo para conducir las almas a Cristo en sus misterios. A veces San Buenaventura actúa como orador o conferenciante de persuasiva palabra. "Cuando hablaba—dice el beato Francisco de Fabriano—enmudecía toda lengua"[36]. Y el santo Doctor puso en juego los resortes de su elocuencia, acomodándose a los más distintos auditorios, desde los sectores intelectuales a los simples fieles.

En el ocaso de la vida del Santo arreció la tempestad de peligrosos errores en el medio filosófico medieval. Cundía el averroísmo, proclamando la eternidad del mundo, la unidad del entendimiento y el determinismo de la voluntad humana, error subversivo de todo el orden moral. Exagerábanse los fueros de la filosofía, emancipándola de la teología; se adulteraba con audacia el sentido de la Sagrada Escritura; y desenfrenadamente irrumpían las pasiones en el ambiente social. Entonces fué cuando San Buenaventura levantó su autorizada voz y pronunció ante la Universidad da París, a la sazón cerebro de Europa, aquellas famosas conferencias, llamadas *Collationes in Hexaëmeron*[37]. Son éstas no sólo una grave amonestación en un arriesgado cruce de caminos, sino también la plena expresión de una síntesis sublime, el canto de cisne, por decirlo así, del pensamiento bonaventuriano. Ahí, en esas conferencias, llamadas *la batalla del Hexaëmeron,* el Doctor Seráfico establece las disposiciones requeridas en los oyentes de la divina palabra:

[31] *Opera omnia*, t. 8, 68-86.
[32] *Opera omnia*, t. 8, 88-95.
[33] *Opera omnia*, t. 8, 159-189.
[34] Cf. Obras de S. Buenaventura, II, *Biblioteca de Autores Cristianos.*
[35] *Opera omnia*, t. 8, 99-106.
[36] *V. B.*, t. 4, p. 3, citado por el P. Lemmens, O. F. M., *Vida de San Buenaventura*, versión española por el P. Bernardo de Echalar, O. F. M. Cap., Igualada, pág. 90.
[37] *Opera omnia*, t. 5, 339-449. Cf. LONGPRÉ, E., *Bonaventure (Saint)*, en *Dictionnaire d'Histoire et de Geographie ecclesiastiques*, París, 1937, t. IX, col. 755, 777 ; cf. P. AMORÓS, op. cit., págs. 23-24.

"Non dandum est sanctum canibus, nec margaritae spargendae sunt ante porcos"[38]. Señala asimismo el término de todo conocimiento, fijándolo en la sabiduría, cuyo requisito previo es el ejercicio del don de entendimiento: "In plenitudine sive adimpletione spiritus sapientiae et intellectus"[39]. Y con un vigor jamás superado, pone a Cristo en el centro de todo conocimiento, tanto natural como sobrenatural. De suerte que toda iluminación de la inteligencia, elevada y no elevada, emana de Cristo, como del sol proceden sus luminosos rayos: "Debet incipere a medio, quod est Christus[40]. Y aun quedamos cortos, pues Cristo no es solamente el foco irradiador de todo conocimiento, sino también el núcleo vital de potencialidad infinita, cuyas expansiones vivifican a los hombres, reduciéndolos a Dios[41]. Conferencias magníficas, en verdad, donde Cristo lo dirige todo, como desde esplendente trono, al santuario de la Trinidad. Con razón se lamenta el reportador de que, promovido el Santo al cardenalato y a causa de su muerte, hubiese de suspender sus discursos sin llegar a su término[42].

Auditorio selecto suponen también otros discursos, referentes a Cristo, tales como *Christus unus omnium magister*[43], *In Coena Domini*[44], *In Parasceve*[45], *De sanctissimo Corpore Christi*[46] y muchos otros[47], en los cuales el santo Doctor aclara con erudición afectuosa importantes aspectos de la cristología. Y es de advertir que muchísimos otros discursos se dirigen a simples fieles[48]. De suerte que letrados e

[38] *In Hex.*, coll. I, n. I, t. 5, 329 ; ibid. n. 2-9, t. 5, 329-330.
[39] Ibid., coll. I, n. I, 5, 329 ; ibid., col. 2, n. 1-34, t. 5, 336-342 ; ibid., coll. 3, n. 1-32, t. 5, 342-348.
[40] Ibid., coll. I, n. I, t. 5, 329 ; ibid., n. 10-38, t. 5, 330-335 ; ibid , coll. 3, n. 2, t. 343 ; ibid., n. 22-32, t. 5, 347-348.
[41] Ibid., coll. 3, n. 10-21, t. 5, 345-347. Léanse las bellas páginas del P. Longpré en sn obra *La Royauté de Jesus-Christ chez S. Bonaventure et le B. Duns Scot,* 2.ª ed., Montreal, 1927, págs. 10-16. El sabio medievalista franciscano desarrolla brillantemente el pensamiento bonaventuriano : *Christus in omnibus medium tenens.* Por ser el centro del orden ontológico, Cristo es *medium essentiae;* siendo como es el centro de todo el orden sobrenatural, *medium vitale;* porque en él se concentran todas las virtudes y es regla y medida de toda perfección verdadera, *medium morale;* y porque Cristo no sólo conoce todas las cosas, sino que hace conocer todas cuantas se conocen, *medium omnium scientiarum.* Cf. CAYRÉ, D. : *Précis de Patrologie*, II, págs. 520 ss.
[42] *In Hex.*, coll. 23, additamentum, t. 5, 450.
[43] *Opera omnia*, t. 5, 567-574.
[44] Delorme, F.-M., O. F. M., *Ioannis de Pecham Quodlibet Romanum*, appendix I, págs. 137-152, Roma, 1938.
[45] Ibid., appendix II, 125-172.
[46] *Opera omnia*, t. 5, 554-556.
[47] *Opera omnia*, t. 9, passim.
[48] *Opera omnia*, t. 9, passim.

ignorantes, eclesiásticos y laicos, religiosos y seculares, todos quedaron ilustrados, enardecidos y edificados por el ardiente celo de San Buenaventura, que anhelaba siempre cantar en coro himnos de gloria a Cristo [49]. Y a esta pujante floración cristológica, debida a la pluma de San Buenaventura, aun se han de añadir no sólo sus *Conferencias sobre el Evangelio de San Juan* [50], sino también dos escritos suyos de carácter exegético, que son: el uno, su *Comentario al Evangelio de San Lucas* [51], y el otro, su *Comentario al Evangelio de San Juan* [52]. Ya Fray Salimbene de Parma [53] calificó de hermosas y óptimas las lecciones exegéticas de San Buenaventura acerca del Evangelio de San Lucas, las cuales fueron encomiadas de consuno por los escritores contemporáneos y posteriores. Las escribió el Santo con un fin práctico; es decir, con el de suministrar material saludable y abundante a los predicadores [54]. El *Comentario al Evangelio de San Juan* está redactado en estilo conciso y esquemático, acomodado al curso escolar; pero, así y todo, es excelente, sobre todo por las numerosas cuestiones que propone y resuelve. Los dos comentarios contribuyen a esclarecer a maravilla la vida de nuestro divino Salvador [55].

Y hacemos una observación, y es que, además de los escritos en que *ex profeso* se trata de los misterios del Dios Hombre, merecen consignarse otros muchos, entreverados de geniales intuiciones que arrojan llamaradas de luz sobre la cristología. Recordemos algunos nada más. El *Itinerario* [56] nos ofrece sublimes conceptos de la unión hipostática, cuya especulación marca la cima de las iluminaciones que disponen el alma para el exceso mental; el tratado *De las tres vías* [57], la manera de iluminarse por la cruz, cifra y compendio de los esplendores de la verdad que llevan al justo al reposo místico, que es la verdadera sabiduría; el *Soliloquio* [58], los eficaces impulsos al bien, que nacen de la consideración de Cristo que contiene toda felicidad, sufre en la cruz y reina en la gloria; la *Apología de los pobres* [59], ejemplos y enseñanzas de vida que dió Cristo a todos los estados de la Iglesia y a toda suerte de almas espirituales; y, por último, las *Conferencias sobre los dones del Espíritu Santo* [60] y el pequeño tratado *De la plantación del paraíso* [61], interesantes puntos de vista de fecundas aplicaciones prácticas para la espiritualidad cristiana. Estos y otros escritos del Santo son de tal importancia, que no se pueden olvidar por los que desean penetrar a fondo el pensamiento cristológico bonaventuriano. Y para terminar, añadimos que apenas hay escrito del Santo en que, a modo de relámpago, no brille algún pensamiento relativo a Cristo. Y creemos que aun estos relampagueos fugaces se han de aprovechar para conocer a Jesucristo, verdadero abismo de maravillas, que, no teniendo semejantes en las cosas creadas, exceden toda perspicacia de humano entendimiento [62].

[49] *In Hex.*, col. 1, n. 5, t. 5, 330.
[50] *Opera omnia*, t. 6, 535-634.
[51] *Opera omnia*, t. 7, págs. 1-604.
[52] *Opera omnia*, t. 6, 239-530.
[53] *Chronica*, edición de Parma, pág. 129, citado por los PP. Editores de Quaracchi, *Opera omnia*, t. 7, prolegomena, c. 1, § 2, p. VIII.
[54] *Opera omnia*, t. 7, prolegomena, c. 1, § 3, p. IX.
[55] PP. Editores de Quaracchi, loc. cit.
[56] Cf. c. 6, n. 4-7, t. 5, 311-312.
[57] Cf. c. 3, § 3, n. 3-5, t. 8, 12-14.
[58] Cf. c. 1, § 3, n. 12-18, t. 8, 33-35; ibid., § 4, n. 30-40, t. 8, 39-41; ibid., c. 4, § 3, n. 11-12, t. 8, 59-60; ibid., § 5, n. 25, t. 8, 55.
[59] Cf. c. 1, n. 10-11, t. 8, 238-239; c. 2, n. 11-15, 242-244; c. 3, n. 3-9, t. 8, 245-246.

III. Perspectivas sintéticas

Grato, muy grato es al teólogo ir acompañado hasta la cima de las verdades reveladas por los grandes doctores de la Iglesia. Dante miraba con fruición desde los cielos, que iba sucesivamente recorriendo, al punto diminuto de la tierra, perdido en el espacio. También el teólogo siente agradable emoción cuando mira, desde la alta región de los principios, el vasto sistema de verdades subalternas, bañadas en resplandores.

Seguir a San Buenaventura es subir; subir con él a la cima del pensamiento y vivir deliciosamente en las luminosas esferas de la eternidad. San Buenaventura es, sin duda, uno de los doctores que más ansiosamente han buscado y logrado la unidad: unidad, y no separación, entre la filosofía y la teología, las cuales se ordenan como lo perfectible a lo perfecto; unidad entre la especulación, el afecto y la acción, valores que han de jerarquizarse en orden a la paz extática, término de la actividad espiritual; unidad, en fin, en el objeto de la teología, que es la única ciencia y sabiduría perfecta. Ciencia perfecta, "ya que sólo ella comienza por lo primero, que es el primer Principio, y llega a lo último, que es el premio eterno; comienza por lo sumo, que es Dios altísimo, creador de todas las cosas, y llega a lo ínfimo, que es el suplicio infernal" [63]. Sabiduría perfecta, "porque comienza por la Causa suprema en cuanto es principio de los seres creados, donde termina el conocimien-

[60] Coll. 1, n. 5-8, t. 5, 458-459; col. 3, n. 12, t. 5, 471.
[61] Cf. n. 8-16, t. 5, 576-579.
[62] *Itin. mentis in Deum*, c. 7, n. 7.
[63] *Brevil.*, p. 1, c. 1, 2.

to filosófico, y pasa por ella en cuanto es remedio de los pecados y vuelve a ella en cuanto es premio de los méritos y meta de todas las aspiraciones" [64].

En magnífica síntesis describe San Buenaventura el contenido de la teología, encerrada en los cuatro libros de las Sentencias de Pedro Lombardo [65]. Dios en su unidad de esencia y trinidad de personas, las criaturas en la producción, elevación y caída; la reparación por Dios Hombre, la curación de los pecados por la medicina de los sacramentos y la liberación plena de nuestras miserias por la consecución de la gloria eterna, todos estos elementos múltiples nos los presenta, no yuxtapuestos en confuso tropel, sino organizados según un plan ordenado, desde el punto de vista de la causa material, formal, eficiente y final [66]. Y hemos de añadir que San Buenaventura nos los presenta plasmados en una forma bellamente sugeridora, inspirada por las analogías existentes entre las propiedades del río y las realidades teológicas [67].

San Agustín, en su obra *De civitate Dei* [68], trasciende de vuelo el reducido ámbito de hechos eventuales y descubre la existencia de dos ciudades, la de Dios y la de la tierra o la del demonio, fundadas sobre dos amores antagónicos. Y más que historia o filosofía de la historia, escribe, en grandiosa síntesis, la teología de la historia, aclarando el drama del género humano [69]. Maestro en la síntesis es también Santo Tomás. Dios, los seres creados en cuanto dicen respecto a Dios como a su principio y a su fin, Cristo, camino que nos conduce a Dios..., éstos son los pilares donde se asienta el incomparable edificio de la *Summa Theologica*. Santo Tomás todo lo considera *sub ratione Dei* [70]; y aquí, en esta como central de sus especulaciones, halla plena concordia la incontable serie de las realidades de la teología. Al lado de tan grandes maestros ha de colocarse también San Buenaventura.

San Buenaventura se desprende de las cosas, sujetas al tiempo, y se eleva a la región pura de los principios. Y desde allí domina lo vario, lo fragmentado, lo múltiple, todo ese acervo de cosas y episodios fenoménicos que aparecen y desaparecen en el seno de la realidad. Puestos a escoger una inscripción para la portada de su filosofía y de su teología, no hallaríamos otra tan propia ni expresiva como esta

[64] *Brevil.*, loc. cit., n. 3.
[65] *Prooem. in I Sent.*, t. 1, 1-4.
[66] Loc. cit.
[67] Loc. cit.
[68] Migne, PL 41.
[69] PORTALIÉ, E., *Augustin (Saint)*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, París, 1937, col. 2.290.
[70] Cf. I.ª, q. 1, a. 7, in corp.; III.ª prol.

ardorosa expansión de su alma: "Domine, exivi a te summo, venio ad te summum et per te summum" [71]. Aspiración vigorosa y concentrada que contiene el programa espiritual del Seráfico Doctor, que es uno de los genios más sintetizadores de la historia del pensamiento humano [72].

*

* *

Viniendo ahora a la cristología bonaventuriana, hemos de decir que recoge toda la fuerza sintética que caracteriza al Santo. *Verbum increatum, Verbum incarnatum, Verbum inspiratum* [73]. Tal es la primera trilogía en la que San Buenaventura resume toda la doctrina relativa a Cristo.

El Verbo increado, en quien el Padre dice todas las cosas [74], ha sido objeto de las especulaciones bonaventurianas. Para manifestar el misterio de Cristo, San Juan, en su Evangelio, se eleva sobre las cosas temporales y revela la existencia del Verbo, antes de todo tiempo, en su inmutable eternidad: *En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios* [75]. San Buenaventura, remontando el vuelo sobre las cosas creadas, se adentra también en la vida íntima de Dios, y contempla al Verbo en comparación con el Padre: idéntico y uno en la esencia, distinto en la persona, coigual en la majestad y coeterno en la duración [76]. Y continúa San Juan describiendo la acción del Verbo en el mundo: *Todas las cosas fueron hechas por El* [77]; *En El estaba la vida y la vida era la luz de los hombres* [78].

Asimismo, San Buenaventura ilustra la actuación del Verbo en las cosas creadas. El Verbo no sólo las representa todas, sino también todas las dispone en orden a la existencia, viniendo a resultar el fundamento y explicación tanto de la ciencia y operación divina como de todo conocimiento cierto que brilla en las inteligencias creadas. Es principio suficiente y principio indeficiente a un tiempo [79]. Principio suficiente, por su virtud eficacísima para producir todas las cosas. Y principio indeficiente, porque el Padre nada

[71] *In Hex.*, coll. 1, n. 17, t. 5, 332. Ibid.: «Hoc est medium metaphysicum reducens, et haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, consummatione, scilicet illuminari per radios spirituales et reduci ad summum».
[72] Cf. GRABMANN, loc. cit., pág. 83.
[73] *In Hex.*, coll. 3, n. 2, t. 5, 343; ibid., coll. 9, n. 1-8; *De donis Spiritus Sancti*, coll. 1, n. 5-8, t. 5, 458-459; *Itin. mentis in Deum*, c. 4, n. 3; *Brevil.*, p. 4, c. 1, n. 4.
[74] *In Hex.*, coll. 9, n. 2, t. 5, 372-373: «Verbum et Patrem et se ipsum et Spiritum Sanctum exprimit et omnia alia».
[75] Ioan., 1, 1.
[76] *Comment. in Ioan.*, c. 1, n. 1, t. 6, 240
[77] Ioan., 1, 3.
[78] Ioan., 1, 4.
[79] *In Evang. Ioannis*, c. 1, n. 9-10, t. 6, 245.

hace sin su Verbo [80]. Las criaturas tampoco obran cosa alguna sin su intervención [81]. Y así por el Verbo y en el Verbo el Padre crea, conserva y dirige a su fin todas las cosas [82].

El Verbo es la similitud infinitamente expresiva de todas las cosas y el arte divina, llena de razones eternas, en las cuales viven, antes de ser hechas, las criaturas, como un artefacto vive en la mente del artífice aun antes de trasladarse a la existencia [83]. Por lo cual San Buenaventura afirma que el Verbo es *principium praecognoscens* [84]. Y, por último, según el Seráfico Doctor, el Verbo no sólo es el principio en el que el Padre se conoce a sí mismo y todas las cosas [85], sino también el principio en el que las inteligencias creadas conocen cuanto conocen con certeza: *principium cognitionem praebens* [86]. Así como el ojo no ve si no está iluminado por la luz material, así el entendimiento humano nada conoce a no ser ilustrado por aquella luz espiritualísima, que es el Verbo.

*
* *

El Verbo encarnado es el segundo objeto de la trilogía bonaventuriana. El Doctor Seráfico hunde su pupila de serafín en el suavísimo misterio de la encarnación. Erigir un hombre Dios... éste es el milagro culminante, al cual se dirigen todos los demás milagros [87]. Es un prodigio tan estupendo, que en su virtud Dios es hombre y el hombre es Dios [88]. Por donde Cristo hombre ha de ser adorado con culto de latría [89]. En la línea de las comunicaciones divinas *ad extra,* no cabe subir más arriba, por cuanto la unión hipostática es la máxima exaltación de parte de la criatura y la máxima dignación de parte de Dios [90]. Y en correspondencia con dignidad tan encumbrada, la naturaleza humana de Cristo está adornada de todo género de carismas [91]; y es fragantísima por las gracias, opulentísima por la sabiduría, bellísima por los fulgores de la gloria [92] y eficacísima por su actuación meritoria, que encierra inagotable plenitud [93].

[80] *I Sent.*, d. 27, p. 2, a. un., q. 2, in corp., t. 1, 485; *Comment. in Ioan.*, c. 1, n. 10, t. 6, 248: «Nam Pater sine Verbo nihil facit».
[81] *Comment. in Ioan.*, loc. cit.: «Similiter creatura facit sine Verbo cooperante nihil». [82] II *Sent.*, d. 13, dub. 4, t. 2, 332-333.
[83] I *Sent.*, d. 36, a. 2, q. 1, in corp., t. 1, 623-624; ibid., ad 2, t. 1, 624. [84] *Comment. in Ioan.*, c. 1, n. 11, t. 6, 249.
[85] I *Sent.*, d. 27, p. 2, a. un., q. 2, in corp., t. 1, 485.
[86] *Comment. in Ioan.*, c. 1, n. 12, t. 6, 249.
[87] *In Hex.*, coll. 3, n. 13, t. 5, 345.
[88] III *Sent.*, d. 5, a. 1, q. 1, ad 6, t. 3, 150.
[89] III *Sent.*, d. 9, a. 1, q. 1, in corp., t. 3, 201; *Brevil.*, p. 4, c. 5, n. 2 y 4. [90] III *Sent.*, d. 6, a. 2, q. 2, in corp., t. 3, 101.
[91] III *Sent.*, d. 13 et 14 per totam, t. 3, 275-326; *Brevil.*, p. 4, c. 5, 6 et 7. [92] *In domin. I Adventus*, serm. 1, t. 9, 29.
[93] III *Sent.*, d. 18 per totam, t. 3, 379-396.

San Buenaventura subordina la encarnación a la redención [94], principio meritorio de todos los méritos y de la eficacia de los sacramentos. Influye, sin duda, la encarnación en la gracia, pero no independientemente de la pasión, refrendo indispensable en orden a la aceptación divina de todos los actos meritorios de Cristo. *Influit nobis gratiam, per Verbum incarnatum et per Verbum crucifixum* [95]. Nuestro reparador, supremo jerarca, une, por consiguiente, el cielo y la tierra, la divinidad y la humanidad. Su bajada a la tierra tuvo tres estadios: la encarnación, la pasión y el descendimiento al limbo de los justos. De la misma manera su subida a los cielos se realiza por tres tramos gloriosos, que son la resurrección, la ascensión y la consumación del reino eterno en el cenit de la vida eterna [96].

*
* *

El Verbo inspirado es el tercer objeto, señalado en la trilogía bonaventuriana. El Verbo se dice *inspirado* cuando se intima en el alma, haciéndose vida de su vida [97]. Poco nos serviría acumular un inmenso capital de riquezas inutilizables en bien nuestro. De la misma manera los tesoros de gracias, adquiridos por los méritos de Cristo, habían de sernos infructuosos y sin provecho, caso de que no se comunicaran a nosotros. Cristo influye, no sólo en la adquisición de las gracias, sino también en la distribución de ellas. Y en cuanto ejerce el oficio de distribuirlas y viene al alma, por el don de la inhabitación, como Verbo increado [98] y, por la fe que obra por la dilección, como Verbo encarnado [99], la persona adorable de Cristo se llama Verbo inspirado. Y se llama así, no sólo por su venida o misión al alma en gracia, sino también porque se le atribuyen todos los efectos luminosos inherentes a la misma gracia, como revelaciones e ilustraciones [100], propósitos [101] y la firmeza de la fe [102].

[94] III *Sent.*, d. 1, a. 2, q. 2, in corp., t. 3, 23-25.
[95] *De donis Spiritus Sancti*, coll. 1, n. 6, t. 5, 458.
[96] *In Hex.*, coll. 8, n. 15-16, t. 5, 371.
[97] *Itin. mentis in Deum*, c. 4, n. 3.
[98] I *Sent.*, d. 15, p. 2, a. un., q. 1, in corp., t. 1, 270.
[99] III *Sent.*, d. 13, a. 2, q. 1, ad 2, t. 3, 285.
[100] I *Sent.*, d. 15, p. 2, a. un., q. 1, ad 3, t. 1, 271.
[101] *De quinque festivit Pueri Jesu*, festiv. I, n. 1; *Comment. in Evang. Luc.*, c. 8, n. 22, t. 7, 194. Aquí, *Verbum inspiratum* es la palabra divina, recibida en el alma.
[102] *In Hex.*, coll. 9, n. 6-9, t. 5, 373. Hemos considerado al Verbo inspirado en sentido pleno, es decir, en cuanto está presente al alma en gracia, la cual de tal manera lo posee que puede fruir de El. Creemos, sin embargo, que dentro de la doctrina bonaventuriana es posible hablar del Verbo inspirado en un sentido imperfecto y menos propio, tratándose, por ejemplo, de las gracias actuales o *gratis da-*

Por consiguiente, la gracia nos viene, no sólo del Verbo encarnado y crucificado, sino también del Verbo inspirado [103]. Y en verdad, la encarnación y la redención nos serían estériles y vanas si, de hecho, no participásemos de la gracia, cuya posesión hace del Verbo increado y encarnado *Verbo inspirado.* Su acción se extiende en todas direcciones y se multiplica y se propaga en infinitas ondulaciones de amor, fundando el reino de las almas, vestido de resplandeciente hermosura.

En resumen: por el Verbo increado todo se produce, por el Verbo encarnado todo se repara y por el Verbo inspirado todo se revela e ilustra. El que con perspicaz mirada entiende estas tres maneras de ser y obrar del mismo Verbo, tiene abiertas de par en par las puertas para la contemplación. Como se ve, la doctrina es extensísima; pero San Buenaventura la compendia en tres palabras de inmenso contenido.

*
* *

Otra de las trilogías, que San Buenaventura desarrolla vigorosamente, se funda en Cristo, medio en todas las cosas. Su primacía sobre todas ellas y su oficio de mediador entre Dios y los hombres se afirman claramente por San Pablo [104]. Y San Buenaventura profundizó con predilección el pensamiento paulino referente a Cristo mediador. En su cristología, la expresión *in omnibus primatum tenens* se matiza de intensos colores, convirtiéndose en *tenens medium in omnibus* [105]. El Verbo, en efecto, tiene razón de medio en el misterio trinitario, puesto que, mientras el Padre sólo produce y el Espíritu Santo sólo es producido, el Hijo es producido y produce [106]. En la línea recta trinitaria, el Padre señala el extremo principiativo de plenitud infinita; y el Espíritu Santo, el extremo terminativo, exhalación de infinito amor. En el medio está el Verbo, fulguración infinita de la mente paterna. El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo y, empleando otra fórmula, del Padre por el Hijo.

El Verbo es también medio en la salida o producción de

tas, que no suponen de suyo el alma en gracia. Cf. I *Sent.,* d. 15, p. 2, a. un., q. 2, in corp., t. 1, 270; ibid., ad 3, t. 1, 271.

[103] *De donis Spiritus Sancti,* coll. 1, n. 5, t. 5, 458: «Respondeo et dico, quod gratia descendit super mentes rationales per Verbum incarnatum, per Verbum crucifixum et per Verbum inspiratum».

[104] Colos., 1, 18; 1 Tim., 2, 5.

[105] *In Hex.,* coll. 1, n, 10, t. 5. 330: «Ipse est mediator Dei et hominum, tenens medium in omnibus».

[106] *Brevil.,* t. 4, c. 2, n. 6: *De reduct. artium ad Theologiam,* n. 23; III *Sent.,* d. 1, a. 2, q. 3, f. 1, t. 3, 29.

los seres creados: *medium in egressu* [107]. El Padre los produce en el Verbo y por el Verbo, en quien ha dicho todas las cosas, expresando todo su poder. El Verbo es el ejemplar, en el cual, según el cual y por el cual el Padre hace cuanto hace.

El Verbo es, por último, medio en el retorno o reducción de los hombres a Dios: *medium in regressu* [108]. Y lo es en cuanto Verbo encarnado. Cristo reparó, no sólo el honor divino, arrebatado por el pecado, sino también la ruina del hombre, precipitado en la culpa, reduciéndolo enteramente a Dios. Une en su persona dos extremos sumamente distantes: la divinidad y la humanidad; y, en consonancia con su oficio de mediador, obró la redención del humano linaje, pacificando el cielo y la tierra.

Y todo esto lo dice en compendio San Buenaventura; y hermosamente, por cierto: "Fué, en verdad, conveniente que el que ocupaba el medio en el trono, lo ocupara también en el oficio; y que el medio en la creación lo fuera en la re-creación, de suerte que el mundo que por el Verbo había sido hecho, por el Verbo quedara también re-hecho" [109].

Y tanto acentúa la idea de reducción o retorno al principio fontal, que es el Padre, que la traslada a la esfera trinitaria. "Ipse Spiritus Sanctus, cum procedat a Filio, per Filium cum aliis ad Patrem reducitur; et propterea Filio appropriatur reductio" [110]. Por donde, así como todas las emanaciones se originan del Principio fontal, que es el Padre, todas ellas se recogen, por una recirculación sublime, mediante el Hijo, en la plenitud primera que las originó: las que son *ad extra,* conservando su grado de ser infinitamente inferior a Dios; y la del Espíritu Santo, sin menoscabo de su divinidad. San Buenaventura hace suya la mediación personal entre el Padre y las criaturas enseñada por la tradición antigua [111], y, depurándola de toda imperfección inherente a las cosas creadas, la aplica a las emanaciones trinitarias. No pudo elevarse más.

*
* *

En el prólogo de su *Comentario al tercer libro de las Sentencias* [112], San Buenaventura organiza toda la cristología en función a la vida superior y divina que Dios comunicó al

[107] *De reduct. artium ad Theol.,* n. 23.

[108] *De reduct. artium ad Theol.,* loc. cit.

[109] *In domin.* III *Adventus,* serm. 1, t. 9, 57.

[110] I *Sent.,* d. 31, p. 2, dub. 7, t. 1, 552.

[111] Cf. BISSEN, J. M., *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure,* pág. 150; RÉGNON, *Etudes sur la Sainte Trinité,* II, pág. 568.

[112] *Opera omnia,* t. 3, 1-2.

humano linaje. Dios nos dió la vida en Cristo, con Cristo, por Cristo y según Cristo. He aquí todo el argumento de su admirable Comentario.

El Hijo, vida por esencia, al asumir nuestra naturaleza mortal, la asoció a su vida verdadera e inmortal: "Convivificavit nos in Christo". Tal es el misterio de la unión hipostática y de sus consecuencias, que el Seráfico Doctor estudia honda y profusamente [113].

Cristo, que es la vida, convivió con los hombres, conduciéndose como perfecto hombre, pero sin sombra de pecado: "Convivificavit nos cum Christo". San Buenaventura se extiende pía y morosamente en dilucidar la naturaleza pasible y las perfecciones eminentísimas de Cristo hombre [114].

Cristo dió su vida por nosotros. Y Dios, en atención a la muerte de Cristo, nos sacó de las tinieblas del pecado a los esplendores de la vida divina: "Convivificavit nos per Christum". Y aquí pondera San Buenaventura, en páginas impregnadas de seráfico ardor, el misterio de la redención, asunto continuo de sus meditaciones [115].

Y, por último, dando cima a la vida del Salvador, viene su exaltación sobre todo nombre, coronamiento digno de Cristo. Desde los esplendores de su gloria, se atrae seguidores e imitadores sin cuento y derrama sobre ellos sus abundantes dones: "Convivificavit nos secundum Christum". Y el Seráfico Doctor no olvida la última fase de la vida de Cristo, nimbada de gloria y esplendor [116].

Este mismo plan aparece con claridad en el *Breviloquio*, como puede verse en el siguiente cuadro sinóptico:

Misterio de la encarnación	unión de las dos naturalezas	obra de la encarnación	
		su modo	
		su tiempo	
	plenitud de carismas	plenitud en la potencia afectiva	
		plenitud en la potencia intelectiva	
		plenitud en la actuación efectiva	
	sufrimiento en los dolores	estado del paciente	
		modo de padecer	
		efectos de la pasión ...	descendimiento
			resurrección
			ascensión
			misión del E. S.

[113] III *Sent.*, d. 13, t. 3, 7-275.
[114] Ibid., d. 13-19, t. 3, 275-399.
[115] Ibid., d. 19-27, t. 3, 399-459.
[116] Ibid., d. 27, q. 4, 5 et 6, t. 3, 458-464 ; dub. e, 2 et 3, t 3, 464-465. Y se ha de añadir que San Buenaventura conecta con la cristología las distinciones que versan sobre las virtudes, dones y preceptos. Cf. III *Sent.*, prooem., t. 3, 2.

En el *Comentario a las Sentencias* y en el *Breviloquio*, San Buenaventura procede como teólogo. En sus obras exegéticas sobre el Evangelio, como comentador que arde y resplandece a un tiempo. Pero siempre tiene en cuenta las mismas fases de la vida del Salvador: encarnación, convivencia o ministerio público, pasión y exaltación [117]. Y añadimos que no es otro el contenido de su *Lignum vitae*, lindísima joya del hombre interior, donde, en un árbol ideal, va resumido todo el argumento de la cristología: el origen y la vida del Salvador en la ramificación inferior; en el medio, la pasión; y la glorificación, en la cima [118].

* * *

Bien puede decirse que la doctrina cristológica de San Buenaventura, tal como aparece en sus diversas síntesis, empieza en la eternidad y termina en la eternidad. Y en efecto, viene a ser un magnífico comentario de las palabras de Cristo en San Juan: *Salí del Padre y vine al mundo; de nuevo dejo el mundo, y me voy al Padre* [119]. Todos los misterios de Cristo, bellísimo rosario de realidades divinas y humanas, se cierran en un grandioso círculo, cuyo punto de partida y punto de llegada es el Padre.

Los libros preferidos, donde ha de ocuparse el discípulo de Cristo, son los de la Sagrada Escritura [120]. San Buenaventura los tenía en gran veneración [121], se los sabía de memoria [122] y los comentaba con piadoso respeto y amor [123]. Tanto que en ellos encontraba la fuente primaria de su maravillosa ciencia [124]. Y así la cristología bonaventuriana está influenciada de los Libros santos principalmente. A continuación vienen los escritos de los Padres [125], entre los cuales merece lugar especial San Agustín, el más auténtico expositor de las Sagradas Escrituras [126]. Luego desfilan los maestros de las *Sumas* [127]. Y, por último, los filósofos que han de uti-

[117] *Prooem. Comment. Luc.*, n. 17, t. 7, 5.
[118] *Lignum vitae*, pról., n. 2,
[119] Ioan., 17, 28.
[120] *In Hex.*, coll. 19, n. 7, t. 5, 421.
[121] Ibid., n. 10, t. 5, 422.
[122] *Brevil.*, pról., n. 6.
[123] San Buenaventura comentó el libro del Eclesiastés, el libro de la Sabiduría, el Evangelio de San Juan y el de San Lucas. Cf P. AMORÓS, *Introducción general. Obras de San Buenaventura*, 1, pág. 40, donde describe la producción exegética del Santo Doctor
[124] *In Hex.*, coll. 19, n. 7, t. 5, 421.
[125] *In Hex.*, loc. cit., n. 15, t. 5, 422.
[126] *De scientia Christi*, q. 4, in corp.
[127] *In Hex.*, loc. cit.

lizarse con cautela [128]. Los santos Padres, los maestros y los filósofos han de servir para entender el texto sagrado, sobre cuyas excelencias San Buenaventura nos ha dejado páginas que son de las más sublimes y elevadas que se han escrito jamás [129].

La Sagrada Escritura nos describe a Cristo en sí mismo y en sus irradiaciones. La síntesis bonaventuriana abarca también al Cristo total: al Cristo físico, con sus dos naturalezas, divina y humana, que convergen en la única persona del Verbo, y al Cristo que se transfunde vitalmente en su cuerpo místico, que es la Iglesia. Más aún: Cristo ejerce vital influjo en la Iglesia y en los miembros de la Iglesia [130]. En los seres vivos hay una como mutua proyección de vidas: la de las partes al todo y la del todo a las partes. Cada célula, por microscópica que sea, es un centro de vida propia, ordenada a la vida y bienestar de todo el organismo. Y la vida y el bienestar del organismo se refunden en el bien de cada tejido celular. Otro tanto ocurre con el organismo de la Iglesia. Hay una especie de simbiosis íntima entre los miembros que lo integran y el conjunto orgánico universal [131]. Cada miembro no vive para sí sino viviendo para el organismo de la Iglesia. Y no hay bien común de la Iglesia que no ceda en bien de cada miembro. Es preciso pasar las fronteras del pequeño yo y lanzarse a la amplia atmósfera del bien común. Y tanto el individuo como la comunidad, si han de tener vida cumplida, han de salir de sí, padecer una especie de éxtasis, trasladándose al bien sumo [132], por amor fruitivo, núcleo central de la felicidad. Y Cristo es quien, comunicando vitales irradiaciones en los miembros de la Iglesia y en la Iglesia, integrada por los miembros, lo dirige y vivifica todo, reduciéndolo a Dios.

* * *

¿Para qué derramarse en muchos pensamientos, en muchas ciencias, en muchos afectos y deseos? San Buenaventura quiere una ciencia que sea sabiduría; una ciencia que se encierre en un solo libro; y un solo libro que se resuma en una sola palabra. Y ese libro es Cristo; y esa palabra es el Verbo increado, encarnado e inspirado. Cristo es, en efecto, el libro sellado, escrito por dentro y por fuera; el

[128] *In Hex.*, loc. cit.
[129] *Brevil.*, pról.; *In Hex.*, coll. 13-19, t. 5, 387-434.
[130] *Itin. mensis in Deum*, c. 4, n. 5, 131.
[131] San Buenaventura describe admirablemente los efectos de la Eucaristía en cuanto sacramento y en cuanto sacrificio en orden al cuerpo místico de Cristo, que es la Iglesia. Cf. *De sanctissimo Corpore Christi*, n. 5; *Brevil.*, p. 6, c. 9.
[132] *De sanctissimo Corpore Christi*, n. 27.

verdadero libro de la vida en el que Dios Padre escondió todos los tesoros de la sabiduría y ciencia [133]. San Buenaventura ama ese libro. Ese libro, "cuyo origen es eterno; su esencia, incorruptible; su conocimiento, vida; su escritura, indeleble; su meditación, deseable; fácil, su doctrina; dulce, su ciencia; inescrutable, su profundidad; inefables, sus palabras; y todas sus palabras, un solo Verbo [134]. Ahí, en ese libro, es donde el Seráfico Doctor labra su síntesis. Pensamientos, afectos, ciencia, vida, acción, contemplación, todo lo concentra en ese libro, que es el libro de la Sabiduría. Quien lo halla, hallará la bienaventuranza.

IV. Cristo ejemplar de los predestinados

Según San Pablo, la caridad de Cristo supera a toda ciencia [135]. Entronizada, como en regia morada, en su divino Corazón, actúa sin intermitencias ni descanso. Tiene la dulce exigencia de comunicarse con los hombres. Y sus saludables avenidas, no circunscritas a la geografía ni al tiempo, dan a entender que Cristo es camino, verdad y vida [136] y término deseado de los corazones. En cuanto es camino, conduce; en cuanto es verdad, ilumina; en cuanto es vida, apacienta; y, por fin, en cuanto término de los deseos, hace felices a los hombres. Tratemos, pues, brevemente, sin salir de la doctrina bonaventuriana, de las amables irradiaciones del Verbo encarnado.

Empecemos por asentar que, según San Buenaventura, Cristo *ejemplar* y Cristo *camino* dicen la misma cosa. Propio es del camino llevar al viandante de un lugar a otro sin error. "Cristo es camino del cielo—dice Fray Luis de León—porque, si no es poniendo las pisadas en El y siguiendo sus huellas, nadie va al cielo" [137]. Y en otra parte: "Es grada para la entrada del templo del cielo y sendero que guía sin error a lo alto del monte, adonde la virtud hace vida; y calzada, enjuta y firme, en quien nunca o el paso engaña o desliza o titubea el pie" [138]. Así, con fina precisión, el gran maestro agustino aplica a Cristo el nombre bíblico que va comentando.

Tal concepto de camino era muy familiar a San Buenaventura. Según él, Cristo es *via dirigens:* camino que dirige

[133] *Lignum vitae*, fruct. 12, n. 46.
[134] Ibid., loc. cit.
[135] Eph., 3, 19.
[136] Ioan., 14, 6.
[137] *De los nombres de Cristo*, lib. 1, *Camino; Obras Completas Castellanas*, edición revisada por el P. Félix García, O. S. A. *(Biblioteca de Autores Cristianos)*, Madrid, 1944, pág. 437.
[138] Cf. op. cit., pág. 440.

nuestros pasos. *Via non errans:* camino sin error; norma, ayuda, aliento y atractiva invitación a un tiempo. *Via exemplo... Via in exemplo per honestatem vitae:* camino por ser modelo o ejemplar, o lo que es lo mismo, por razón de sus ejemplos de vida santa y honesta [139]. Este ejemplarismo moral es, sobre todo, lo que San Buenaventura considera en Cristo y adquiere relieve singular en sus obras.

"Arder sin alumbrar es poco, y alumbrar sin arder es vano; pero alumbrar y arder juntamente, eso es lo perfecto" [140], aseguraba San Bernardo. El Doctor Seráfico recoge y desenvuelve el pensamiento del abad de Claraval [141]. El buen ejemplo que prende, no en formas vaporosas y abstractas, sino en un bello ideal, aureolado de gracia y encanto, tiene la virtud de convertirse en centro de atracción para las almas, sedientas de vivir en la pura atmósfera de las virtudes. Por el contrario, la palabra, si no va respaldada del buen ejemplo, es como un cimiento sin argamasa ni cal: árida y sin eficacia alguna [142]. Allí donde las palabras vuelan y suenan como el címbalo que retiñe sin apenas lograr saludable efecto, el buen ejemplo es seguido y copiado con amor. "Tenatius inhaeret doctrina operum quam verborum" [143], dice San Buenaventura.

*

* *

Cristo es el ejemplar divino, levantado en medio de los siglos para que los elegidos lo imiten con primor. Y lo es en cuanto Verbo increado y en cuanto Verbo encarnado [144].

San Buenaventura recurre a brillantes pinceladas para describir la ejemplaridad del Verbo increado. Todas las cosas creadas, desde las corporales hasta las espirituales, relucen en el ejemplar divino, que es el Verbo. Respecto del universo, el Verbo es no sólo espejo intelectual que todo lo representa, sino también ejemplar que, además de expresarlo todo, todo lo dispone en orden a la existencia [145]. Toda esa variedad de cosas que constituyen la gradería del universo, según participan más o menos de las comunicaciones del sumo bien, imitan también más o menos el divino ejemplar, uno e indiviso, viniendo a resultar copias su-

[139] *Comment. in Ioan.*, c. 11, n. 7, t. 6, 434; *Collat. in Ioan.*, coll. 53, annot. 57, t. 6, 602; *In domin. XXII post Pent.*, serm. 1, t. 9, 443; *In Ascens. Domini*, serm. 9, t. 9, 626.
[140] Cf. *Serm. in Nativit. Ioan. Baptistae*, n. 3.
[141] *In domin. XXII post Pent.*, loc. cit.
[142] *De sex alis Seraphim*, c. 6, n. 9, t. 8, 142.
[143] Ibid., loc. cit.
[144] *Apolog. pauperum*, c. 2, n. 12, t. 8, 242: «Duplex est in Christo ratio exemplaritis, aeternae videlicet et temporalis».
[145] Ibid., loc. cit.

yas más o menos expresivas. Y como no hubiese criatura alguna en la que se difundiese plenamente el sumo bien, Dios produjo incontable muchedumbre de ellas en distintos grados y especies, perfeccionando así el universo, seccionado en muchas copias e imitaciones, a fin de que por ellas, como por vistas parciales, se viniese en conocimiento del Creador [146]. Y por eso el Verbo increado, esplendor de la gloria del Padre e imagen de su substancia, es espejo sin mancha de las obras de Dios.

*

* *

Pero ejemplar es además Cristo, en cuanto Verbo encarnado. Toda la Iglesia militante, tabernáculo de Dios, ha de erigirse en conformidad con Cristo hombre, espejo y modelo de todas las gracias, méritos y virtudes [147]. Los diversos estados, grados y órdenes de la Iglesia, según es varia, no sólo la distribución carismática, sino también la perfección imitativa, se derivan del ejemplar, Cristo Jesús, principio fontal de todas las gracias y espejo fúlgido en el que se representa y del que se origina la plenitud y la hermosura de toda santidad y sabiduría. Y en los estados y grados de la Iglesia, de tal manera se halla repartida, según las muchas maneras de la donación de Cristo, su perfección multiforme, que simultáneamente se manifiesta en todos, pero privativa y singularmente en ninguno, según toda la extensión de su omnímoda plenitud. Y la razón es porque cada estado o grado, en conformidad con su capacidad receptiva e imitativa, imita más o menos a Cristo y recibe de El mayor o menor influencia [148].

Colocados en tan luminosa altura, miremos los actos de Cristo, convertidos en saludables ejemplos para nosotros.

El hombre, alejado de Dios, se precipitó en la debilidad, ignorancia y malicia, haciéndose incapaz de imitar la divina virtud, conocer la divina luz y amar la divina bondad. No conocía, ni amaba, ni seguía sino lo carnal, lo animal y lo sensual, es decir, lo que le era semejante y proporcionado. Y para librarle de estado tan miserable, el Verbo se hizo carne y se manifestó conocible, amable e imitable [149]. Se presentó a los ojos del hombre como un modelo atractivo y encantador. Tanto que conocerle es amarle; y amarle, imitarle.

San Buenaventura determina con precisión los actos en los que Cristo ha de ser imitado. Porque se ha de notar que

[146] Ibid., loc. cit.
[147] Ibid., loc. cit.
[148] Ibid., loc. cit.
[149] *Brevil.*, p. 4, c. 1.

en Cristo, ejemplar y principio de nuestra salvación, brillan varias diferencias de actos [150]. Unos manifiestan la alteza de su poder, como caminar sobre las aguas, multiplicar los panes, ser transfigurado y obrar los demás milagros. Otros nos decubren los esplendores de su ciencia, como anunciar los misterios celestiales, escudriñar los secretos de los corazones y predecir las cosas futuras. Estos se refieren a la severidad de los juicios, como arrojar a los vendedores del templo, derribar los asientos de los que negociaban con las palomas y fulminar duros anatemas contra los pontífices. Aquéllos miran a la dignidad de su oficio, como confeccionar el sacramento de su santísimo Cuerpo, imponer las manos y perdonar los pecados. Hay, por último, en Cristo otras dos suertes de actos: los que encierran condescendencia con nuestra fragilidad—ocultarse en la persecución y entristecerse en la presencia de la muerte—y los que nos enseñan la vida perfecta—pobreza, virginidad, obediencia, pasar las noches en oración, rogar por los que le crucificaban y entregarse con caridad suma aun por sus enemigos—. En suma: el Seráfico Doctor distingue seis géneros de actos en Jesucristo. Entre ellos, ¿cuáles se proponen a la imitación de todos? Desde luego, pretender imitarle, fuera de los casos de especial privilegio, en los actos de excelencia singular, o sea, en los que manifiestan su poder taumatúrgico y su ciencia, descubridora de cosas arcanas, sería no sólo impío, sino también propio de espíritu diabólico. Tampoco es universalmente imitable en los actos que denotan severidad de juicio y dignidad de oficio, exclusivos tan sólo de los prelados y de los miembros destacados de la Iglesia. Quedan, pues, como imitables dos categorías de actos: los que incluyen condescendencia con la miseria respecto a los imperfectos y los que contienen virtud excelente respecto a los perfectos [151].

Lo más alto y lo más arcano de la vida perfecta tuvo plena realización en Cristo Nuestro Señor, monte sublime de toda santidad [152]. Ahí, en esa cima trascendente, es donde se halla el esplendor, espejo y ejemplar de toda perfección, cuya raíz, forma, fin, complemento y vínculo es la caridad. Y a la virtud de la caridad reduce Cristo, maestro único de todos, la Ley y los Profetas y, por lo mismo, todos los documentos divinos que rigen la vida espiritual [153]. La caridad, por tanto, está universalmente prescrita y ha de ser observada por los discípulos de Cristo: en el grado ínfimo, por

---

[150] *Apolog. pauperum*, c. 2, n. 13, t. 8, 243: «Refulgent autem a Christo tamquam a totius nostrae salutis exemplari et originali principio actus multiformes».
[151] Ibid., loc cit.
[152] Ibid., c. 3, n. 8, t. 5, 246.
[153] Ibid., c. 3, n. 2, t. 5, 245.

la práctica de los preceptos necesarios y obligatorios a todos; en el grado medio, cumpliendo los consejos evangélicos, los cuales ligan solamente a los que espontánea o especialmente se han comprometido a seguirlos; y, por fin, en el grado último, experimentando las fruiciones de la vida exuberante que nace del ejercicio de las bienaventuranzas, código inmortal de perfección, promulgado por el divino Maestro [154].

Cristo, maestro que dicta leyes para todos, es modelo acabado y bellísimo, no sólo para los perfectos, sino también para los imperfectos, para los cuales tuvo delicadezas finísimas. Y en verdad, participó también en sus obras; pero no en cualesquiera, sino sólo en aquellas que no repugnan a la perfección evangélica o a la dignidad de su persona [155]. Sin duda, aquí se impone una explicación; y San Buenaventura nos la da magistralmente. Todas las acciones de Jesús, interiormente consideradas, son perfectas en grado superlativo. Todas ellas provienen del ejercicio libre de la voluntad, a impulsos de una caridad sin medida [156]. Y de aquí es que sus acciones, aun las más insignificantes en cuanto a su objeto, aventajaran a las más excelentes y heroicas de sus más fieles servidores [157].

Eso sí; Cristo condescendió con los imperfectos, pero sólo en la superficie y corteza de la obra exterior, la cual, a lo que aparecía a los ojos de los hombres, no revestía importancia especial. Pero dentro iba encerrado el tesoro: la caridad, motivándola y realizándola; y la persona divina, dignificándola inconmensurablemente. Por eso las obras de Cristo, aun las que son propias de los imperfectos, adquirían inestimables quilates de perfección [158]. Dios se unió con el hombre en la persona de Jesucristo. Comunicó, por dignación sin igual, con nuestra naturaleza humilde, pero sin detrimento de su divinidad, inalterable en su excelsa grandeza. Algo así ocurre con Cristo, ejemplar nuestro. En virtud de su inagotable caridad, comunica con las obras de los imperfectos; pero en esa actitud condescensiva conserva con divina elegancia la línea recta de la perfección [159]. Por donde tenemos que Cristo es ejemplar para todos: para los perfectos, porque los actos de su vida se ciernen en alturas inmensamente superiores al grado espiritual de las almas, por elevadas que se hallen; y para los imperfectos, por condescender a veces con sus obras, aunque sin menoscabo de los

---

[154] Ibid., loc. cit.; ibid., n. 4, t. 5, 245; ibid., n. 8, t. 5, 246
[155] Ibid., c. 2, n. 9, t. 8, 242; ibid., c. 1, n. 8, t. 8, 238.
[156] Ibid., loc. cit.
[157] Ibid., n. 11, t. 8, 239.
[158] Ibid., n. 10, t. 8, 238.
[159] Ibid., l. c.

ápices de la perfección. Para todos es fuerza, aliento y recto camino que conduce al alcázar de la gloria.

*
* *

Y nadie piense que Cristo es modelo nuestro en uno o varios misterios de su vida nada más. Lo es en todos, absolutamente en todos. Mandó Dios a Moisés que hiciera el candelabro de oro conforme al modelo que se le había mostrado en la montaña [160]. También los seguidores de Cristo, para labrarse su corona eterna, han de ser y obrar conforme al modelo que se les muestra en la altísima cumbre de la predestinación. Porque Dios *a los que conoció, a ésos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo* [161]. Y en verdad, aunque la predestinación de Cristo acuse diferencias esenciales con la nuestra, encierra, sin embargo, coincidencias innegables con ella [162]. Cristo en su humanidad fué predestinado, no sólo a la unión hipostática en la persona del Verbo, sino también a la gracia y gloria suma, correspondiente a tan excelsa dignidad [163]. Todo cristiano debe ser cristiforme en el sentido más profundo de la palabra. Ha de ser una reproducción viva de Cristo, su modelo, adornado de los encantos de la gracia. Investidura de los moradores de la casa de Dios, sello marcado en la frente de los elegidos, adorno bellísimo en que reverbera la vida divina, todo eso y muchísimo más es la gracia para el cristiano. Todo cristiano, inscrito por Cristo en la familia de la Santísima Trinidad, ha de ostentar la insignia de su alcurnia gloriosa; y esa insignia es la que adorna a Cristo, primogénito entre muchos hermanos. De aquí es que existe una conformidad profunda entre Cristo, ejemplar del cristiano, y el cristiano, copia de Cristo; y esa conformidad, principal y primaria, es una conformidad ontológica, fundamento indispensable de otra conformidad de índole moral [164].

Cristo, predestinado a la gracia y a la gloria, a estas dos realidades elevantes y beatificantes, las poseyó siempre inseparablemente [165]. Sólo en cuanto a la vida corporal y a la porción inferior del alma fué viador; y como tal se sometió a toda suerte de penalidades, incluso a la muerte [166]. Y precisamente su humillación hasta la muerte, y muerte de cruz, fué principio meritorio de su exaltación gloriosa [167], desde los

[160] Exod., 25, 40.
[161] Rom., 8, 29.
[162] III *Sent.*, d. 11, a. 1, q. 1, in corp., t. 3, 244.
[163] Ibid., loc. cit.
[164] Ibid., q. 2, in corp., t. 3, 246.
[165] Ibid., d. 11, a. 1, q. 1, in corp., t 3, 244.
[166] III *Sent.*, d. 18, a. 2, q. 2, in corp., t. 3, 390.
[167] *Brevil.*, p. 4, c. 7.

vítores y aclamaciones de los moradores del limbo hasta el establecimiento del reino eterno en la cumbre de la gloria.

El cristiano, si bien incorporado a Cristo por la gracia, es totalmente viador acá en la tierra; está camino de la patria; pero aun no está en la misma patria. Requisito necesario para arribar a ella es imitar a Cristo, viviendo según sus ejemplos y enseñanzas [168]. Y esta correspondencia entre dos vidas, entre la del cristiano y la de Cristo, entre los pensamientos, afectos y acciones del copista y los ejemplos y palabras del modelo, es una conformidad moral que, si bien, por una parte, se sustenta en la conformidad ontológica, condiciona a su vez a ésta, en orden a su conservación y desenvolvimiento, hasta el logro de la deiformidad perfecta en el estado de gloria en el cielo [169]. Y así nos hacemos cristiformes, no sólo en el ser, sino también en el obrar. *Corramos al combate que se nos ofrece, puestos los ojos en el autor y conservador de la fe, Jesús; el cual, en vez del gozo que se le ofrecía, soportó la cruz, sin hacer caso de la ignominia* [170]. *Porque yo os he dado el ejemplo, para que vosotros hagáis como yo he hecho* [171]. *Ya que Cristo padeció por vosotros, os dejó ejemplo para que sigáis sus pasos* [172]. *Quien dice que permanece en El, debe andar como El anduvo* [173]. Estos y otros pasajes de la Escritura han dejado profunda huella en el Seráfico Doctor [174], para quien la configuración con Cristo glorioso exige como condición indispensable la imitación del Cristo paciente.

El pintor que trata de trasladar al lienzo las bellezas de un paisaje, suele situarse en un lugar airoso y destacado. San Buenaventura, en plan de contemplar el modelo divino, Cristo Jesús, para copiarlo con primor, se coloca en la prominencia culminante de la predestinación. Desde allí lo mira en todos los estadios de su vida; y lo proclama ejemplar de los predestinados. "Vita Christi et modus vivendi fuit norma vivendi ipsis membris Christi" [175]. Toda la vida del divino Salvador viene a ser una regla de conducta, que nunca puede desviarse, y, por lo mismo, San Buenaventura la acoge con devoción entre los pensamientos dominantes de su alma [176].

[168] III *Sent.*, d. 11, a. 1, q. 2, in corp., t. 3, 246: «Et nos ipsi, si volumus ad ultimum praedestinationis terminum pervenire, necesse habemus auctorem fidei et consummatorem aspicere, qui exemplum dedit, ut quemadmodum ipse fecit et nos faciamus».
[169] *De sex alis Seraphim*, c. 5, n. 9, t. 8, 142. [170] Hebr., 12, 2.
[171] Ioan., 13, 15. [172] I Petr., 2, 21. [173] I Ioan., 2, 6.
[174] III *Sent.*, loc. cit.; *Epist. de imit. Christi*, n. 3.
[175] III *Sent.*, loc. cit., f. 3, t. 3, 245; *Vitis mystica*, c. 5, n. 2; «Tota enim vita Christi exemplum fuit et martyrium».
[176] *De XXV memorialibus*, n. 22, t. 8, 496: «... nunc totius vitae illius (Christi) decursum tuae obliquitati velut rectitudinis lineam proponendo».

Para los que tienen vista de águila como el Doctor Seráfico, buen observatorio es la predestinación de Cristo para abarcar todo el decurso de su vida. San Buenaventura gusta de considerarlo todo entero. Mira al Verbo como esplendor que emana del Padre, luz inmensa y simplicísima, fulgentísima y sumamente misteriosa [177]; como sol, cuyas condescensivas bajadas empiezan en la encarnación y terminan en la cárcel del limbo de los justos [178]; y como sol que, clausurado el tiempo de su mortal carrera, surge resplandeciente para alegrar con su presencia nuevos cielos y tierras nuevas [179]. Y ese divino sol se muestra siempre como ejemplar sin mancilla, cuya imitación nos conduce a la gloria eterna.

Recurriendo a otro símil bonaventuriano, llegamos a la misma conclusión. Cristo es el árbol de la vida plantado en medio del paraíso. El árbol lleva doce ramos con doce frutos, que son los misterios de la vida de Cristo, desde su origen eterno en el seno del Padre hasta el establecimiento del reino eterno en la morada del cielo [180]. Tal movimiento circulatorio de la vida de Cristo realiza plenamente el plan de la divina predestinación, según el cual Cristo es modelo y ejemplar de cuantos, desde el principio de la humanidad hasta la consumación de los siglos, hayan de conseguir la salvación eterna.

Emocionante es, en verdad, la meditación que San Ignacio de Loyola escribe en su libro *Ejercicios Espirituales* acerca del llamamiento del rey temporal a la conquista de toda la tierra de los infieles. "Quien quiere venir conmigo ha de ser contento de comer como yo, etc.; de trabajar como yo en el día y vigilar de noche; porque así después tenga parte conmigo en la victoria, como la ha tenido en los trabajos". Bellísima alegoría del llamamiento de Jesucristo, Rey eterno, a la conquista del cielo [181]. Al igual que el Cristo ignaciano, el Cristo bonaventuriano va por delante; y en pos lleva su cortejo de magnates, que han de poner el pie donde lo pone su caudillo. Cristo va por delante; y precediendo al grupo de sus seguidores, les alumbra el camino del cielo, como el que, en noche obscura, antorcha en mano, va iluminando los pasos del viandante [182]. Cristo va por delante, y es vadeador del proceloso río de las tribulaciones. Han de vadearlo igualmente los que le siguen, convirtiendo las amarguras de la cruz en gozo sempiterno [183]. Cristo va delante; traspasa la profunda fosa que divide los límites del tiempo de los límites de la eternidad [184]. Y este ejercicio, superior al de los más audaces acróbatas, ha de practicar también el ejército de sus seguidores. Y siempre y dondequiera Cristo es modelo y ejemplar. A todos los dirige, a todos los anima, a todos les ayuda. Dirección, ayuda, estímulo, tales son las irradiaciones que se originan en todo sentido de Cristo, dechado perfectísimo de todo género de virtudes.

177 *Lignum vitae,* fruct. 1, n. 1.
178 *De decem praeceptis,* coll. 7, n. 15, t. 5, 531.
179 *In Ascens. Domini,* serm. 1, t. 9, 317.
180 *Lignum vitae,* pról., n. 4.
181 Cf. Segunda Semana, *El llamamiento del rey temporal ayuda a contemplar la vida del rey eternal,* p. 1.ª, punto 1, y p. 2.ª, punto 1. Obra editada por el P. José Calveras, S. J.; Barcelona, 1944, páginas 93-95.
182 *In Ascens. Domini, serm.* 9, t. 9, 326.

* * *

Y aquí, sin desvirtuar nuestro pensamiento, quédese consignado que San Buenaventura es el gran teólogo de la pasión. Y aun diremos más: San Buenaventura es el cantor por excelencia del drama doloroso del Calvario. "Lo que el Santo ha escrito sobre el Salvador paciente, dice el P. Lemmens, apenas si podrá ser superado. Es de una ternura que llega al corazón" [185]. "Parece que tú, ¡oh Seráfico Doctor!, no tuviste, al escribir tus obras, otro papel que el de la cruz, otra pluma que la lanza, otra tinta que la sangre de Jesucristo" [186]. Así apostrofaba en uno de sus sermones San Francisco de Sales a San Buenaventura. Maestros especializados en la espiritualidad bonaventuriana abundan en el mismo sentir [187]. San Buenaventura es el doctor de la pasión; la vestidura de su pensamiento está humedecida y teñida con la sangre del Redentor; en cada palabra de sus escritos, habla una gota de ese precioso licor que ha purificado y salvado el mundo.

Imitable es Cristo en toda su vida, pero lo es, sobre todo, en cuanto se nos ofrece como varón de dolores en el patíbulo de la cruz [188]. Ahí, en esa cátedra, se expresa mejor que en otros misterios para ser entendido de todos los mortales. Ahí, levantado en alto, con los brazos extendidos en actitud suplicante, Cristo, nuestro modelo, adquiere el grado máximo de influjo en los hombres. No sólo incita, sino también enseña a subir a la cima de las virtudes [189]. No hay cosa que

183 Ibid., loc. cit.
184 Ibid., loc. cit.
185 Cf. op. cit., pág. 63.
186 *Sermon pour l'Invention de la sainte Croix,* en *Oeuvres,* ed. Talon, París, 1647, pág. 299.
187 Cf. LONGPRÉ, *La Téologie mystique de Saint Bonaventure,* en *Archivum Franciscanum Historicum,* XIV, 1821, págs. 68-72; BONNEFOY, *Le Saint-Esprit et ses dons selon Saint Bonaventure,* págs. 159-162; *Evangeliste de Saint-Beat,* en *Etudes franciscains,* IV, 1900, página 111.
188 *De perfect. evangelica,* q. 2, a. 1, fund. 14, t. 5, 126. «Christus maxime fuit imitabilis secundum statum, quem habuit in cruce».
189 *Brevil.,* p. 4, c. 9.

más apriete y fuerce al hombre a amar a Dios, como aquella benignidad tan grande por la cual el altísimo Hijo de Dios, existiendo de nuestra parte, no méritos, sino muchos deméritos, puso la vida por nosotros [190]. Nada enseña tanto al hombre en orden a su salvación como el ejemplo del que muere por la justicia y obediencia a Dios; no con una muerte cualquiera, sino extremadamente penosa [191]. Y nada más clemente, nada más benigno ni nada más amigable puede concebirse [192]. Reducidos como estamos a las miserias de la vida presente, para ser cristiformes, hemos de ser cruciformes. Nuestra configuración con Cristo se mide principalmente con nuestra configuración con Cristo crucificado [193]. El cristiano ha de morir al hombre viejo, al pecado y a sus consecuencias. Ha de experimentar en sí mismo la muerte mística, que, por antítesis misteriosa, se convierte en jubilosas corrientes de vida. La pasión de Jesús no sólo nos mueve al amor de Dios, sino también nos lleva a morir al pecado, muerte que se torna vida, vida nueva, de todo en todo conforme con Cristo resucitado [194]. Para liberarse, pues, de todo mal y crecer de virtud en virtud hasta que sea visto Dios en el monte Sión, nada hay tan eficaz como la continua memoria de la pasión del Señor [195].

Diríase que San Buenaventura escucha las palabras de Jesús crucificado, como San Francisco las del Cristo de San Damián. Y tal como las escucha, las transmite al alma sedienta de tranquila quietud. "Vuélvete una vez más, ¡oh alma!, le dice el Seráfico Doctor. Cristo en la cruz te espera, inclinada la cabeza para darte beso de paz, tendidos los brazos para estrecharte, las manos abiertas para galardonarte, el cuerpo extendido para entregarse todo a ti, los pies clavados para quedarse contigo, el pecho traspasado para recibirte en él" [196]. El cristiano ha de entrar por esa puerta abierta hasta el divino Corazón sin buscar nada, sin desear nada, sin saborear otra cosa sino la cruz del Señor. No cabe duda alguna. En San Buenaventura hallan plena realización estas palabras de Cristo: *Cuando yo fuere levantado en alto, atraeré todos a mí* [197].

*

* *

La respuesta de San Buenaventura a la invitación de Jesús es decisiva, sin reservas, total. Todos los misterios de

[190] Ibid., loc. cit. [191] Ibid., loc. cit. [192] Ibid., c. 1, t. 5, 241
[193] *Apolog. pauperum*, c. 4, n. 2, t. 8.
[194] III *Sent.*, d. 19, a. 1, q. 1, in corp., t 3, 401.
[195] *De regimine animae*, n. 10, t. 8, 130
[196] *Soliloq.*, c. 1, § 4, n. 39, t. 8, 41
[197] Ioan., 12, 32.

Cristo nutren las almas devotas, según los diversos estados, divinidades, virtudes y obras, con solaces multiformes [198]. San Buenaventura nos exhorta a recoger los pensamientos y afectos en un solo punto [199], para así, sin vagueaciones, anteponiendo la fe a la razón, la devoción al estudio y la sencillez a la curiosidad, y, finalmente, la sagrada cruz de Cristo a todo carnal sentimiento [200], examinar una por una todas las cosas que se dicen de Jesús. Y esto, no de corrida, sino despacio; no ligera, sino reposadamente [201].

Pero discípulo fiel del crucificado del Alverna, San Buenaventura tiende, sobre todo, a la pasión de Jesús. Ahí es donde brotan flores, bermejas por la sangre y encendidas, como la rosa, por la caridad. El alma debe volar, como oficiosa abeja, de flor en flor y libar el néctar de todos sus cálices. Arroyos de sangre vierten las flores, ya de un lado, ya de otro; a nosotros toca introducirnos en ellas cada vez más íntimamente [202]. Dolores del cuerpo, tristezas del alma, incendios del corazón, todo se ha de recorrer con pía y compasiva mirada. Mirar las disposiciones íntimas de Jesús, amarlas y configurarse con ellas, tal es la tarea del que sube al monte de la mirra y collado del incienso. Y en esta saludable tarea, en conformidad con la forma de oración que se tenga, pónese en ejercicio el espíritu todo entero con su entendimiento, voluntad, corazón y aun la imaginación, cuya fuerza representativa e impresionante no desprecia San Buenaventura, antes enseña a utilizarla en la pasión del Señor [203].

Después de recorrer tantos tormentos, tantas llagas, tantos dolores, San Buenaventura señala como centro de reposo al Corazón de Jesús, cuyas divinas llamas explican e iluminan y caldean, no sólo el cuadro doloroso del Calvario, sino también la serie incontable de sus donaciones. Ese corazón respira amor. Es huerto y paraíso del amor. Ahí es donde las almas labran el dulce panal de la devoción. Corazón humildísimo, está pronto para recibir en audiencia a los hombres. Aquí está escondido el tesoro inefable y deseable de la caridad; aquí se encuentra la devoción, se obtiene la gracia de las lágrimas, apréndese la mansedumbre y la paciencia en las adversidades, la compasión para con los afligidos, y, sobre todo, aquí se halla un corazón contrito y humillado [204]. Como se ve, San Buenaventura sube y enseña a subir al Corazón de Jesús y a encerrarse en él, li-

[198] *Lignum vitae*, pról., n. 4.
[199] *Vitis mystica*, c. 24, n. 1.
[200] *Lignum vitae*, loc. cit.
[201] Ibid., loc. cit.
[202] *Vitis mystica*, loc. cit.
[203] *Meditationes de Passione Domini*, medit. 2.
[204] *Vitis mystica*, loc. cit.

bre del estrépito de las preocupaciones que agitan el alma. No podía expresarse de otra manera el Doctor, cuya tinta, al escribir, era la sangre del Redentor.

Y no se crea que San Buenaventura, cuando recomienda el recuerdo vivo de la pasión, se ciñe tan sólo al Cristo histórico. La pasión de Cristo trasciende tanto el tiempo como el lugar de su desenvolvimiento. Actúa en los sacramentos y fuera de los sacramentos, y, sobre todo, se prolonga, reproduciéndose místicamente en el sacrificio eucarístico. Por esta razón el Doctor Seráfico, tan amartelado amante de la pasión, lo es asimismo de la Eucaristía, sacrificio de oblación, sacramento de comunión y viático de refección. Y de hecho, la espiritualidad bonaventuriana armoniza admirablemente el Cenáculo con el Calvario, la Eucaristía con la cruz [205]. Y así, teñida de las hondas purpúreas de la sangre redentora, conduce las almas a la cima de las virtudes, cuya raíz y complemento es la caridad. La redención es, ante todo, obra de amor. Y San Buenaventura exige a los redimidos el recambio de amor: amor entero, sin divisiones; amor conformativo, que acata, sin contradicción, omnímodamente la voluntad divina; amor absorbente, que excluye olvidos y descuidos [206]. Y como término de todo, un amor transformativo, como el de San Pablo o el del bienaventurado Francisco. Dios, por amor al hombre, tomó la naturaleza del hombre. El hombre, por amor a Cristo, ha de transformarse en Cristo. Esta es la aspiración ardiente de San Buenaventura [207].

V. Cristo rayo fontal

El alma bonaventuriana no se alimenta de sentimentalismos ciegos, obscuros, morbosos. Siente irresistibles impulsos hacia la verdad. Cautiva la verdad, la guía y la sumerge en un océano de seráfico amor. Cierto que la especulación bonaventuriana gira alrededor de la caridad, delicioso centro del alma, ansiosa de Dios. Pero la caridad va en compañía de la verdad. Vive de la verdad y según la verdad; y existe, sin perjuicio de su primacía, inseparablemente unida con la verdad.

Por eso San Buenaventura, Doctor Seráfico por antonomasia, experimenta hambre y sed de iluminarse. Tanto que, entre los doctores que adornan, como estrellas de primera magnitud, el firmamento de la Iglesia, apenas se conoce otro que con tanta insistencia trate de trasladarse a los fulgu-

[205] *Tract. de praeparatione ad Missam*, c. 1, § 3, n. 10: «Hoc super omnia est necessaria Christi mortis memoria in Missa».
[206] *De perfect. vitae ad sorores*, c. 7, n. 2-4, t. 8, 124-125.
[207] Ibid., loc. cit.

rantes dominios de la verdad. Y cuando decimos *verdad*, no nos referimos a algo abstracto y general, a un axioma de geometría, por ejemplo. Por sí sola, semejante verdad sería insípida para el paladar de San Buenaventura. La única que satisface y aquieta las exigencias íntimas de su alma, es la que va expresada en estas palabras: *Yo soy la verdad* [208]. La verdad bonaventuriana, dotada de dulces atractivos, no es otra que Cristo Jesús. Cristo es la verdad que nunca engaña: "Veritas non fallens" [209]. Y como la verdad es luz, y la luz ilumina, Cristo es la verdad, cuya fúlgida emanación es la luz brilladora: "Veritas lucens" [210]. Rayo sobreesencial que, siendo uno con el Padre, todo lo puede, y, siendo inmutable, todo lo renueva. Originación purísima de la claridad divina y, por lo mismo, rayo fontal, que resplandece sin mancilla [211]. A este manantial, reluciente de verdades y luces, es adonde el Doctor Seráfico levanta el vuelo, en busca de las iluminaciones. Y paseando la vista intelectual por Cristo, por Cristo va al Verbo; y por el Verbo al ser divino, hallando como tres centrales de la verdad suma, indivisa y única en su triple modalidad.

*
* *

Dios es la misma verdad; y lo es, no como quiera, sino de un modo plenario y trascendente. Ya se considere la verdad ontológicamente, ya se considere formal o lógicamente, Dios es la verdad primera, origen de las demás verdades. La verdad ontológica no es sino el ser de una cosa: su misma entidad [212]. Y en este sentido, Dios es la verdad suma, en cuya comparación nada mayor ni más excelente puede pensarse. Es un ser que no puede menos de existir y que no es posible concebirlo como no existente [213]. Acto purísimo, elimina toda posibilidad que viene siempre en mezcla con el no ser; y está esencialmente inmune de todo flujo o mudanza [214]. La divina esencia, que, en sentido ontológico, es la verdad divina, se ofrece a nuestro entendimiento, incluyendo totalmente el ser y excluyendo por completo el no ser [215]. Implica inmutable consistencia y firmeza, que no puede conciliarse con alternativas o variaciones. Por donde se

[208] Ioan., 14, 6.
[209] *Comment. in Ioan.*, c. 1, n. 7, t. 6, 437; *Coll. in Ioan.*, coll. 53, c. 14, annot. 57, t. 6, 602. [210] Ibid., loc. cit.
[211] *Lignum vitae*, fruct. 12, n. 47.
[212] *De scientia Christi*, q. 2 ad 9.
[213] I *Sent.*, d. 8, p. 1, a. 1, q. 2, t. 1, 155; *De mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 1 per totum, t. 5, 45 ss.; *Itin. mentis in Deum*, c. 5, n. 3-8; *In Hex.*, coll. 5, n. 28-33, t. 5, 358-359.
[214] I *Sent.*, d. 7, p. 1, a. 1, q. 1, in corp., t. 1, 150.
[215] *Itin. mentis in Deum*, c. 5, n. 3.

sigue que la verdad divina es "ipsum esse", el ser por esencia que se ofrece al entendimiento.

Viniendo ahora a la verdad lógica o formal, no es otra cosa que la evidente y adecuada correspondencia entre el entendimiento y su objeto. Frente al objeto conocible, la facultad intelectiva forma una semejanza exacta del mismo, lo representa consciente y evidentemente y lo fotocopia, por decirlo así. Pues bien, esa como copia intelectual del objeto inteligible, luminosa y adecuada a un tiempo, es lo que llamamos verdad formal o lógica. O para usar de una expresión gráfica de San Buenaventura, la verdad formal es "lux expressiva in cognitione intellectuali"[216].

Semejante concepto de la verdad compete a Dios de manera eminente. La esencia divina se muestra de par en par al divino entendimiento, cuya virtualidad cognoscitiva es infinita; y el divino entendimiento abarca y comprende de una simple mirada el contenido inagotable de la divina esencia. Más aún: el divino entendimiento conoce y expresa, no sólo la divina esencia en sí misma, sino también en sus imitabilidades *ad extra*. Y así la semejanza expresiva, brote refulgente de la esencia e inteligencia divina, manifiesta dos cosas: el ser divino en sí mismo y el ser divino imitable por las criaturas[217]. Y en esta referencia de Dios a lo que no es Dios aparecen rutilantes y bellas las ideas divinas que tan sublimes páginas han inspirado al Seráfico Doctor.

La palabra *idea;* en efecto, cuando se aplica a Dios, designa la divina esencia referida o comparada a las criaturas, excluída, sin embargo, toda relación real, la cual en manera alguna puede componerse con la soberana preeminencia del divino ser[218]. La idea no es sino la semejanza intelectual de la cosa conocida[219]. Y en nuestro caso viene a ser la semejanza, existente en el divino entendimiento, de las cosas creadas o creables, no porque ellas se hallen en Dios en su ser propio o quiditativo, sino porque están representadas y expresadas en el divino entendimiento[220]. La idea, pues, denota semejanza, y semejanza expresiva, la cual, aunque, considerada en sí misma, no admita pluralización alguna en su connotación terminativa, o sea, en relación con los objetos que expresa, se multiplica infinitamente, según es infinita la divina esencia, imitable *ad extra*[221]. Y por esta razón las razones ideales en Dios son infinitas en número[222].

---

[216] *De scientia Christi*, q. 2, ad 9; I *Sent.*, d. 35, a. un., q. 1, ad 3, t. 1, 602. [217] I *Sent.*, p. 1, d. 35, a. un., q. 3, in corp., t. 1, 608.
[218] Ibid. loc. cit. [219] Ibid., q. 1, in corp., t. 1, 601.
[220] *De scientia Christi*, q. 2, in corp.; I *Sent.*, loc. cit.
[221] *De scientia Christi*, q. 3, in corp.
[222] Ibid., q. 1, in cor.

Dios conoce las cosas en sus representaciones y por sus representaciones. Y, si bien la razón de entender no es la razón de producir[223], existe, sin embargo, entre ambas conexión estrecha e íntima. Lo que equivale a decir que la idea divina tiene innegable afinidad con el ejemplar divino, el cual incluye no sólo razón de semejanza, sino también la de modelo de producción[224]. El ejemplar divino, además de representar las cosas, las dispone en orden a su realización. Es su prototipo, su causa formal[225]. En cuanto representa infinitos posibles, se llama ejemplar representativo o expresivo; en cuanto ordena y dispone los seres en orden a su existencia, se llama ejemplar operativo o productivo[226]. Ambos valores, la idea y el ejemplar, se dan la mano, no siendo éste sino una manera o matización de aquélla. Y así San Buenaventura extiende con frecuencia el concepto de la idea al del ejemplar, identificándolos como expresivos de una misma realidad. "La idea, dice el Santo, es la semejanza de una cosa, por la cual ésta es conocida y producida[227]. Eso mismo se puede decir del ejemplar, el cual, sin embargo, no admite pluralización, por referirse, ante todo, al principio producente, y no a la cosa producida. Hay un solo ejemplar divino, no muchos[228]. Con todo, sin faltar a la propiedad de la expresión, adjetivando la palabra *ejemplar*, la podemos pluralizar, diciendo formas o ideas ejemplares[229], semejanzas ejemplares[230], razones ejemplares[231], las cuales coinciden con las razones eternas.

Puestos a hallar alguna distinción entre estas expresiones, diríamos que todo es cuestión de matices dentro de la misma realidad. *Idea* sería la semejanza representativa de las criaturas en la mente divina. *Ideas*, esa misma semejanza, no en sí misma, sino en su referencia terminativa, que son las criaturas; *ejemplar*, con el que se identifica a veces la idea en su acepción más amplia, la idea divina, en cuanto es no sólo representativa, sino también dispositiva y operativa de las cosas creadas; *ideas ejemplares*, las razones ideales en orden a la producción; *razones ejemplares*, las mismas ideas ejemplares en cuanto son principio de conocimiento[232]. Dios, en efecto, conoce las cosas *ad extra* en las razones eternas y por las razones eternas. Y las cria-

---

[223] I *Sent.*, loc. cit. [224] Ibid., d. 31, p. 2, a. 1, ad 3, t. 1, 540.
[225] *De scientia Christi*, q. 7, in corp.
[226] I *Sent.*, d. 31, p. 2, a. 1, in coro., t. 1, 540; *De scientia Christi*, q. 2, fund. 8.
[227] I *Sent.*, d. 35, a. un., q. 1, fund. 2, t. 1, 600.
[228] Ibid., q. 3, ad 2, t. 1, 108.
[229] *De scientia Christi*, q. 2, in corp.
[230] Ibid., loc. cit. [231] Ibid., ad 5, t. 5, 15; ibid., ad 3, 14.
[232] Ibid., q. 2, in corp., t. 5, 8-9; I *Sent.*, d. 39, a. 1, q. 1, ad 3, t. 1, 686.

turas, todo cuanto conocen con certeza, lo conocen mediante esas mismas razones eternas [233].

No vamos a entrar ahora en el fondo de la cuestión, que quedó dilucidado en el primer tomo de las *Obras de San Buenaventura* [234]; pero, volviendo atrás, nos place insistir en el pensamiento bonaventuriano. El divino entendimiento todo lo expresa, entre esplendores vivísimos de evidencia y certeza: la esencia infinita de Dios y las criaturas, imitaciones de Dios. Todo lo conoce: a Dios en sí mismo "secundum rationem identitatis" [235] y las cosas que no son Dios "secundum rationem diversitatis et causalitatis" [236]. Allí todo es uno: la esencia, el entendimiento, la expresión [237]. Allí todo es verdad: la esencia [238], razón motiva y terminativa del entendimiento; el entendimiento [239], cuyo objeto adecuado es la esencia; y la expresión [240], que agota el inexhaurible contenido de la esencia. Allí todo es luz sin obscuridades ni sombras: luz, Dios, acto puro que excluye esencialmente toda composición con la materia [241]. Luz es el entendimiento, poderoso para expresar todas las cosas [242]; y luz, por último, la misma expresión, lucidísima y perfectísima, de todo cuanto existe o puede existir [243]. Por donde se sigue que en Dios tiene plena y perfecta realización el concepto bonaventuriano de la verdad: "lux expressiva in cognitione intellectuali" [244]. Luz infinitamente expresiva que, brillando en el entendimiento divino, recoge en si el ser purísimo en su manifestabilidad total: en orden a sí mismo, *ad intra,* y en orden a las criaturas, *ad extra.* Por lo que encierra ambas verdades, la increada y la creada; y ésta, no en su ser quiditativo o propio, sino representándola en el divino ejemplar.

El ser de las criaturas y, por lo mismo, la verdad ontológica de las mismas, si se considera en su propio género y naturaleza o en la inteligencia angélica o humana, es un ser participado, mezclado de acto y potencia, sujeto al flujo y reflujo de las cosas inestables; un ser que lleva entrañada

[233] *De scientia Christi,* q. 2, in corp., t. 5, 8-9; ibid., q. 4, t. 5, 22 ss.
[234] Cf. P. AMORÓS, loc. cit., págs. 121-131.
[235] I *Sent.*, d. 39, a. 2, q. 1, in corp., t. 1, 693.
[236] Ibid., loc. cit.
[237] *In Hex.,* coll. 3, n. 4, t. 5, 343; *De mysterio Trinitatis,* q. 4, a. 2, ad 8, t. 5, 87; I *Sent.*, d. 1, dub. 1, t. 1, 60-61.
[238] I *Sent.*, d. 3, p. 1, dub. 4, t. 1, 79-80; Ibid., d. 8, p. 1, a. 1, q. 2, in corp., t. 1, 155.
[239] *De scientia Christi,* q. 2, in corp.
[240] Ibid., q. 3, in corp., t. 5, 13-14; I *Sent.*, d. 35, a. un., q. 1, in corp., t. 1, 601.
[241] II *Sent.*, d. 13, a. 2, q. 1, ad 4, t. 2, 318; ibid., d. 7, p. 2, a. 1, q. 2, ad 3-4, t. 2, 193.
[242] *De scientia Christi,* q. 2, in corp. [243] Ibid., q. 3, in corp.
[244] Ibid., q. 2, ad 9; ibid., ad 12.

la vanidad [245]. Sólo tienen inmutable firmeza en la verdad divina, en la expresión fulgurante del arte divino [246]. Las criaturas todas son expresiones de la misma verdad, reflejos más o menos vivos de un mismo foco luminoso. Su centro fijo es Dios. Sin recurso a Dios, que es la verdad que no se cambia, no puede subsistir el ser o la verdad de las criaturas.

Otro tanto se ha de decir, en cuanto a la verdad lógica o formal que reside en la inteligencia creada. La luz intelectual no nos da una verdad suficiente ni se sustenta por sí misma. Sus diversos rayos no pueden sustentarse de una manera plenaria si no es polarizándose hacia una verdad superior, que es la verdad divina, la cual, en nuestro caso, se concreta en las razones eternas, reguladoras y motivas de todo conocimiento cierto. Toda certeza, en efecto, reclama dos condiciones: inmutabilidad de parte del objeto conocible e infalibilidad de parte del sujeto cognoscente. Y cierto es que los objetos creados, que son las verdades creadas, en sentido ontológico, no pueden llenar el primer requisito, que es la inmutabilidad [247]. La razón es porque las criaturas son de suyo mudables y variables. Tienen en sí incrustada la nota característica de lo contingente: mezcla de ser y no ser, de potencia y acto [248]. Engendran de sí una semejanza cognoscitiva [249], pero imperfecta como el origen de donde proceden. Y aun consideradas como imitaciones del divino ejemplar [250], son en orden a éste más desemejantes que semejantes [251]: sombras [252], en expresión de San Buenaventura. Por donde es necesario apelar al divino ejemplar que las representa de manera inmutable e invariable.

En cuanto a la segunda condición de conocimiento cierto, es claro que el sujeto cognoscente, o sea la inteligencia creada, carece de luz infalible. Y es que se trata de una potencia que puede engañarse u obscurecerse. La expresión intelectual de la verdad creada, resultado, por una parte, del objeto versátil y sin fijeza, y por otra de la facultad intelectiva, falible y crepuscular, es necesario que se halle sombreada de una especie de eclipse parcial. Los principios creados intervienen, es verdad, esencialmente en el conocimiento cierto [253], pero por sí solos no bastan para explicarlo. A fin de

[245] I *Sent.*, d. 37, p. 1, a. 1, q. 1, in corp., t. 1, 639.
[246] *In Eccles.*, c. 1, p. 1, memb. 1, a. 1, t. 6, 11; II *Sent.*, d. 13, a. 1, q. 1, in corp., d. 2, 312.
[247] *De scientia Christi,* q. 4, in corp.; *Christus unus omnium Magister,* n. 7. [248] I *Sent.*, loc. cit.
[249] *Itin. mentis in Deum,* c. 2, n. 7.
[250] *In Hex.*, coll. 11, n. 23, t. 5, 383; *Itin. mentis in Deum,* c. 3, n. 7
[251] I *Sent.*, d. 35, a. 1, q. 1, ad 2, t. 1, 601.
[252] *In domin. I Adventus,* serm. 1, t. 9, 29.
[253] *De scientia Christi,* q. 4, ad 15.

inmunizar los conocimientos contra toda mudanza, se ha de fijar la mirada en las razones eternas, que se identifican con la vida de Dios. Y para clarificarlos de manera evidente, es preciso dejarse iluminar de la luz que no conoce ocaso, que es la luz de las razones eternas. Son éstas regla y dirección. Por ser regla, comunican a nuestros conocimientos incontrastable firmeza; y por ser dirección, los conectan con la luz eterna, que es la misma evidencia [254]. Son, empleando las palabras significativas de San Buenaventura, "regulantes et moventes" [255]. Y no es que se vean las razones eternas en sí mismas [256], privilegio exclusivo de los bienaventurados. San Buenaventura proscribe todo resabio de ontologismo. Las razones eternas se tocan [257], se cointuyen en las especies innatas inmediatamente impresas por Dios en la parte superior del alma. Estos hábitos innatos, influencia de la verdad eterna que se cristaliza en el alma, son semejanzas y representaciones inmediatas de las razones eternas [258]. Las razones eternas, presentes en sus semejanzas, se espejan en ellas, viniendo a resultar la luz iluminadora de todo conocimiento cierto.

Las criaturas, en cuanto imitaciones del divino ejemplar, son vestigios, semejanzas e imágenes de Dios. Y en las que son vestigios, y lo son todas, Dios obra como principio creador; en las que son además imágenes, es decir, en las dotadas de inteligencia, como razón motiva; y, por último, en las que son semejanzas, como don infuso [259]. Solamente en las que son imágenes se recibe la influencia divina, en cuanto es razón motiva; es decir, la acción reguladora y orientadora de las razones eternas, a la que San Buenaventura llama iluminación. Solamente en esas imágenes según la porción superior del espíritu quedan impresas, como reluciente juego de brillantes, las especies o semejanzas innatas de las razones eternas, en cuya virtud nuestros juicios y conocimientos se reducen a la suprema expresión de inmutabilidad y evidencia.

Nuestra alma ocupa el puesto medio entre Dios y la creación; y en conformidad con sus dos porciones, aparece bifacial según mire arriba, a Dios, o abajo, a la creación [260]. Y al elaborar sus conocimientos se conduce como el alpinista, que pisa las cumbres más altas y desde allí observa los sistemas orográficos que gradualmente van descendiendo al valle; soleándose en las razones eternas, extiende la vista intelectual, bañada en resplandores, a las verdades más humildes del orden contingente, que, en último análisis, grado por grado, van resolviéndose en la verdad suprema, sol que ilumina todo espíritu creado [261].

Como se ve, las razones eternas son centro de convergencia de la verdad eterna y creada. La luz existente en el entendimiento divino se constituye en una cima de panoramas bellísimos, en un *belvedere* desde donde Dios conoce las criaturas y adonde las criaturas se dirigen para ver cuanto ven con certeza [262]. Y ésta es la primera concentración de la verdad y de la luz, que tan hermosamente explica San Buenaventura.

*

* *

La segunda centralización de la verdad la fija en el Verbo. Y no sin razón. La verdad, la semejanza intelectual adecuada, manifestadora de la divina esencia; la luz, clarísimo resplandor de la verdad; el ejemplar, forma expresiva y operativa de las criaturas en el divino entendimiento, todos estos valores divinos dicen especial razón de referencia a la generación personal del Verbo, en quien se dicen, se declaran y aclaran todas las cosas. Y siendo aplicables a las tres divinas personas, se atribuyen con preferencia al Verbo, por el parentesco que tienen con su emanación personal, o hablando en un lenguaje teológico, por apropiación [263]. Más todavía: el Hijo se llama *ejemplar,* no sólo por apropiación, sino también por propiedad. Y es que puede considerarse el divino ejemplar, no ya como semejanza expresiva y dispositiva existente en el divino entendimiento, y, por lo tanto, común a las tres divinas personas, sino también como término de la dicción paterna, que es el Verbo. Y en este sentido, el Verbo es propiamente ejemplar [264], pues se origina del Padre "per modum exemplaritatis" [265].

Conocerse a sí mismo y conocer las demás cosas es absolutamente necesario al Padre. Y por lo mismo que las conoce, el Padre se conoce como principio universal de todas ellas. Pero el entendimiento paterno, infinitamente fecundo de suyo, tiene un conocer que es concebir y decir una palabra interior, infinita y personal como el principio de donde procede [266]. Y esa palabra es el Verbo, pensamiento, prole,

[254] Ibid., in corp.
[255] Ibid., loc. cit.; ibid., ad 2.
[256] Ibid., in corp.; ibid., ad 16.
[257] Ibid., ad 19; *Itin. mentis in Deum*, c. 3, n. 4.
[258] II *Sent.*, d. 3, p. 2, a. 2, ad 4, t. 2, 123; I *Sent.* d 3, p 1. a. un., q. 1, ad 5, t. 1, 70.
[259] *De scientia Christi*, q. 4, in corp.; *Brevil.*, p. 2, c. 12, n. 2.
[260] *De scientia Christi*, loc. cit.

[261] Ibid., q. 4, ad 2.
[262] I *Sent.*, d. 35, a. un., q. 1, in corp., t. 1, 601.
[263] Ibid., d. 3, p. 1, dub. 4, t. 1, 79-80; ibid., d. 6, a un, q 3, ad 4, t. 1, 130.
[264] Ibid., loc. cit.
[265] Ibid., q. 3, in corp., t. 1, 129-130.
[266] I *Sent.*, d. 27, p. 2, a. un., q. 2, in corp., t. 1, 484.

imagen y declaración de la mente paterna en todo su esplendor [267]. Propiedad suya es expresar; y expresa de hecho todas las cosas. Todas las representa: al Padre, a sí mismo y al Espíritu Santo; y, pasando al orden contingente, todas las criaturas [268]. Y esta representación o expresión universal es tan digna para el Verbo, como para el Padre lo es el originar las emanaciones personales, y al Espíritu Santo el terminarlas en un abrazo de subsistente amor [269].

El Verbo es semejanza, y semejanza perfectísima: respecto al Padre, semejanza imitativa; y respecto a las criaturas, cuyo arquetipo y modelo es, semejanza ejemplativa y operativa [270]. Y como quiera que en el Verbo, en este medio y arte suprema, quedan no sólo representadas, sino también dispuestas en orden a su realización, las criaturas, es no sólo "principium essendi", sino también "principium cognoscendi" [271]. Principio de la existencia de las criaturas, porque el Padre por el Verbo y en el Verbo las produjo todas; y principio del conocimiento, porque no sólo es el medio en que el Padre las conoce [272], sino también el medio por el que las inteligencias creadas llegan al conocimiento cierto. Es la verdad que brilla en toda verdad creada. De suerte que ninguna verdad existe sino en virtud de aquella verdad, que es el Verbo [273]. Ejemplar, semejanza, verdad, todo esto es el Verbo. Y todo ello, no sólo en sentido esencial, sino también nocional [274]. Sin tenebrosidades ni dudas, en un ambiente de luz inmarcesible, la irradia sobre todas las inteligencias creadas: *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* [275].

Ahí, en el Verbo, se hallan las razones ejemplares concebidas *ab aeterno* en el seno de la divina sabiduría [276]. Bullen en armonioso y luminoso concierto en el Verbo; y del Verbo descienden en perennes irradiaciones sobre las inteligencias angélicas y humanas. Para entrar en el reino de los esplendores ejemplares, la puerta es el Verbo. Quien lo conoce, conoce al Padre y al Espíritu Santo, a quienes expresa. Y conoce también el centro eterno donde las criaturas son luz y vida. El Verbo concentra en sí toda verdad iluminadora.

[267] I *Sent.*, d. 18, a. un., q. 5, ad 4, t. 1, 331.
[268] *In Hex.*, coll. 9, n. 2, t. 5, 372-373.
[269] Ibid., coll. 1, n. 12, t. 5, 331.
[270] I *Sent.*, d. 27, p. 2, a. un., q. 2, in corp., t. 1, 484
[271] *In Hex.*, loc. cit.
[272] I *Sent.*, d. 31, t. 2, dub. 2, t. 1, 550.
[273] *In Hex.*, loc. cit.
[274] I *Sent.*, d. 6, a. un., q. 3, ad 4, t. 1, 130; *De mysterio Trinitatis*, q. 4, a. 2, ad 8, t. 5, 97; *In Hex.*, loc. cit. Tratándose de la verdad, no hemos hallado ninguna expresión que *in propriis terminis* indique carácter nocional, pero nos ha parecido una consecuencia de los principios bonaventurianos.
[275] Ioan., 1, 9.
[276] *In Hex.*, coll. 20, n. 5, t. 5, 420.

*
* *

Y pasemos ahora a la tercera centralización de la verdad y de la luz, que se realiza en Jesucristo. Jesucristo es el Verbo, hecho hombre. En el misterio de la unión hipostática, el Verbo subsiste en dos naturalezas, una divina y otra humana [277]. El Verbo, que, desde toda la eternidad, era hipóstasis respecto de la naturaleza divina, hízose, en el tiempo, hipóstasis respecto de la naturaleza humana [278]. De suerte que, en virtud de la gracia de la unión, superior a toda gracia, Dios es hombre y el hombre es Dios [279], predicación que se extiende también a las propiedades y operaciones, correspondientes a ambas naturalezas, siempre que se tomen en concreto, y no en abstracto, pues entonces las humanas se dicen de las divinas, y las divinas de las humanas. Y esto, no por la identidad de las naturalezas, propiedades y operaciones entre sí, sino por la unidad de persona, en quien lo divino y lo humano se sustentan hipostáticamente, sin división ni confusión [280].

Hecha esta advertencia previa, añadimos que en Cristo se centralizan todas las iluminaciones, procedentes de la luz increada. Y esto por varios títulos. Cristo, en efecto, es Dios verdadero; y, por lo mismo, junta en sí la verdad de la divina esencia, infinitamente manifestable y conocible; la verdad en el entendimiento divino que expresa de manera deslumbradora el ser divino y sus imitabilidades *ad extra*, y la verdad de las razones ejemplares, semejanzas o expresiones donde se leen las verdades de las criaturas. Y como quiera que su adorable persona es la del Verbo, esplendor de la gloria del Padre e imagen de su substancia, y porque en el Verbo concentra tanto apropiada como propiamente toda la iluminosidad divina, síguese que Cristo se convierte, por este título, en central de los esplendores que regocijan la retina intelectiva de los espíritus creados. Y, por último, por la ley de la comunicación de idiomas, hemos de concluir que Cristo hombre, no por razón de humanidad, sino por la de la persona, en quien subsiste hipostáticamente, es susceptible de las propiedades luminosas, que de Dios predicamos. Añadamos a esto los sobreabundantes carismas que adornan la inteligencia humana de Cristo, y tendremos que en él se hallan todos los tesoros de la ciencia

[277] III *Sent.*, d. 10, a. 1, q. 1, ad 3, t. 3, 226.
[278] Ibid., d. 1, q. 1, in corp., t. 3, 9-10.
[279] Ibid., d. 10, a. 1, q. 1, ad 3, t. 3, 226.
[280] Ibid., loc. cit.

y sabiduría de Dios. San Buenaventura se complace en afirmarlo en brillantes fórmulas. Y, sin duda, éste es uno de los puntos teológico-místicos de su especial predilección.

No se cansa de mirar el mundo de los espíritus, moviéndose en un ambiente de risueña claridad. Bello ornato del firmamento es el sol brillador, que comunica su luz y vida a nuestro sistema planetario. El cielo de las inteligencias creadas tiene también su astro rey: Jesucristo [281]. Y Cristo es quien vierte efluvios de radiantes y vivificantes rayos en todas direcciones [282]. Ilumina, en efecto, conocimientos naturales y sobrenaturales [283], especulativos y prácticos [284], ángeles y hombres [285], viadores y comprensores [286], justos y pecadores [287] y los estados por los que va pasando la naturaleza humana, desde los albores de la inocencia paradisíaca hasta los esplendores de la gloria [288].

Cristo, pues, actúa como sol perceptible para el ojo de la inteligencia; y la inteligencia queda iluminada de sus amables rayos [289]. Esencia suya es brillar; y brilla como si fuera el único foco de luces. Tan grande es su preponderante luminosidad, en medio de las criaturas, dotadas de luz intelectual [290].

Luz es, y como luz ilumina y conserva en todo su vigor toda otra luz [291]. No hay sino ver cómo este sol visible, con ser uno solo, difunde muchos rayos. Así es Cristo, luz y ojo del mundo, "lux mundi et oculus" [292]. Es uno sólo; y es el maestro único de todos. Y, sin embargo, de ese sol espiritual, fuente y origen de todo nuestro conocimiento cierto, proceden los esplendores de todas las ciencias humanas [293]. Y de esta suerte Cristo viene a ser "fontale principium omnis verae illuminationis ad scientiam" [294].

Siguiendo el pensamiento bonaventuriano, hemos de decir

[281] *In Hex.*, coll. 1, n. 13, t. 5, 331.
[282] *In vigil. nativit. Domini*, serm. 6, t. 9, 195: «... Ortus est Dei Filius in carne sicut sol in firmamento intelligentiae ad universalem irradiationem et inflammationem cogitationum»; *In nativit. Domini*, serm. 20, t. 9, 122; San Francisco de Asís considera el hermano Sol como expresión radiante de Dios, cuando dice: «De Ti, Altísimo, lleva significación». Cf. Cántico del Hermano Sol; *Escritos completos de San Francisco de Asís y biógrafos de su época*, edición preparada por los PP. J. R. de Legísima y L. G. Canedo, O. F. M., Madrid, 1945 (*Biblioteca de Autores Cristianos*), pág. 71.
[283] *De mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 2, in corp. t. 5, 55; *De Christo uno omnium Magistro*, n. 6; *In Hex.*, coll. 1, n. 11, t. 5, 331.
[284] *In Hex.*, loc. cit., n. 11, t. 5, 332; ibid., n. 31-38, t. 5, 334-335.
[285] *Lignum vitae*, fruct. 12, n. 46.
[286] *In dominica I Adventus*, serm. 1, t. 9, 26.
[287] *In Eccles.*, c. 1, t. 6, 23-24; *In Hex.*, coll. 7, n. 8, t. 5, 366-36[illegible].
[288] *De scientia Christi*, q. 4, in corp.
[289] *In Sapientiam*, c. 5, t. 6, 139.
[290] Ibid., loc. cit. [291] *De sanctissimo Corpore Christi*, n. 3[illegible]
[292] *In sapientiam*, loc. cit.
[293] *In dominic. XXII post Pent.*, serm. 1, t. 9, 442.
[294] *In domin. I Adventus*, serm. 14, t. 9, 38.

que el hombre, en orden a sus conocimientos naturales, dispone de especies o semejanzas abstraídas de los objetos sensibles; dispone también de los primeros principioos, de los que se derivan las conclusiones; y, por último, de especies o hábitos innatos, inmediatamente impresos por Dios en la porción superior del alma. El hombre conoce las cosas sensibles, y para conocerlas es preciso que entren en el entendimiento, no en sí mismas, sino en sus semejanzas, las cuales, sensiblemente recibidas por los sentidos, se abstraen y depuran por la potencia intelectiva en virtud de la operación a la que San Buenaventura llama "diiudicatio" [295]. Conoce asimismo los primeros principios, y los conoce parte por abstracción y parte por innatismo. Por abstracción, porque para formularlos necesita el entendimiento especies de cosas sensibles, que son los términos del juicio que enuncia. Y por innatismo, porque innata es la luz en cuya virtud nuestro entendimiento, viendo la conveniencia o disconveniencia de los términos, los asocia o disocia, elaborando un principio inconcuso. Por donde se colige que los primeros principios son mitad adquiridos y mitad innatos [296]. Y conoce, por último, inmediatamente, sin recurrir a las especies recibidas de los sentidos mediante los conceptos o hábitos innatos [297], grabados de modo directo por Dios en el alma, en cuanto es ésta imagen divina [298]. Son semejanzas o especies representativas de las razones eternas. Y ellas y la presencia de la luz eterna, reflejada en ellas, se requieren juntas para todo conocimiento cierto en las criaturas [299].

Vienen a ser, repetimos, la tersura y pulimentación suprema donde brillan las razones eternas. Y, por lo mismo, ahí en esas especies inmediatamente impresas por Dios en el alma reluce el sol que preside el firmamento de las inteligencias, que es Jesucristo. Cierto que, en estado de viadores, hemos de mirarlo con cristal ahumado. Y es porque acá, en la tierra, nunca llegamos a conocer en las razones eternas, descorriendo por completo el velo y disipando todo enigma, pues está obscurecida el alma, imagen de Dios [300]. Pero, así y todo, el sol eterno, Cristo Jesús, a través de las especies innatas donde fulgura, derrama lumbre suficiente e indeficiente, no sólo a la región de los conocimientos de los primeros prin-

[295] *Itin. mentis in Deum*, c. 2, n. 6; II *Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 4, ad 3-4, t. 2, 570; ibid., d. 39, a. 1, q. 2, ad quaest. incidentem, t. 2, 904.
[296] Ibid., loc. cit., q. 2, t. 2, 903; *De donis Spiritus Sancti*, coll. 8, n. 13, t. 5, 496.
[297] II *Sent.*, loc. cit., t. 2, 904; I *Sent.*, d. 17, p. 1, a. un., q. 4, in corp., t. 1, 301-302; I *Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 1, ad 5, t. 1, 70; *Itin. mentis in Deum*, c. 3, n. 2.
[298] *Itin. mentis in Deum*, loc. cit.; ibid., c. 5, n. 1.
[299] *De scientia Christi*, c. 5, in corp. [300] Ibid., loc. cit. ad 22.

cipios, sino también a la de los abstractos o totalmente adquiridos [301], por comunicarles infalible evidencia e inmutabilidad, requisitos necesarios para toda certeza.

*

* *

Y si hemos de ser fieles al pensamiento bonaventuriano, no se trata solamente del fundamento metafísico de todos los conocimientos humanos, y, por tanto, de todas las ciencias. San Buenaventura las considera también en cuanto son, por vía de analogía, representativas de los misterios de Cristo. Y bien pueden describirse las ciencias dentro de los conceptos bonaventurianos, como un magnífico templo. A la entrada, las iluminaciones de las artes mecánicas, cuyo fin es la producción de los objetos artificiales [302], y las del conocimiento sensitivo [303]. En el interior, la filosofía, dividida como en tres naves: natural (veritas rerum), racional (veritas sermonum) y moral (veritas morum) [304]. El trayecto de cada una de las naves científicas ofrece tres estadios bien definidos. Y en verdad, la filosofía natural se subdivide en metafísica, física y matemáticas; la filosofía racional, en lógica, gramática y retórica; y, finalmente, la filosofía moral, en monástica, que ordena la vida individual; en doméstica, que regula la vida familiar, y en política, que gobierna la vida social [305]. Las tres naves, junto con las iluminaciones de la entrada, nos llevan al ábside, que es la Sagrada Escritura, "lumen superius", la cual nos ilumina en orden a las verdades conducentes a la salvación eterna [306]. Y la Sagrada Escritura señala, como radiante estrella, a Cristo Jesús [307], contenido, como en regio tabernáculo, en sus páginas divinas [308].

Todo se reduce, pues, a la Sagrada Escritura y, por la Sagrada Escritura, a Cristo, lámpara radiosa del luminoso templo de las ciencias. La Sagrada Escritura, en efecto, nos enseña, no sólo la manera de vivir santamente y la de unirnos estrechamente con Dios, sino también la generación eterna y la encarnación temporal de Cristo [309]. Y las ciencias todas, irradiaciones de Cristo, representan analógicamente, no sólo la vida ordenada y el modo de unirse el alma con

[301] *In Hex.*, coll. 12, n. 5, t. 5, 385.
[302] *De reduct. artium ad Theol.*, n. 2.
[303] Ibid., n. 3.
[304] Ibid., n. 4.
[305] Ibid., loc. cit. Esta misma descripción de la filosofía se nos ofrece en el *Itinerario*, c. 3, n. 6, y en el *Hexaëmeron*, coll 4, n. 2-25: donde se desarrolla más, y con motivos peculiares, el contenido esquemático que acabamos de indicar.
[306] Ibid., n. 1.
[307] *In Epiphan.*, serm. 1.
[308] *De reduct. artium ad Theol.*, loc cit
[309] Ibid., loc. cit.

Dios, sino también a Cristo, tanto en su generación eterna como en su encarnación, cuyo motivo y fin se cifra en reducirnos plenamente a Dios [310].

San Buenaventura manifiesta, en bellísimas pinceladas, las analogías profundas que median entre las ciencias y Jesucristo. Todas las vías romanas partían del Foro y conducían al Foro, centro de Roma. Las ciencias emanan de Cristo y, por sus representaciones bellamente sugeridoras de los misterios de Cristo, llevan a Cristo, ejemplar supremo, no sólo del ser, sino también del pensamiento. Tienen su lenguaje. Un lenguaje que anima el templo sagrado, entonando un himno de amor a Jesucristo.

San Buenaventura es, sin duda, maestro en hallar en los conocimientos ricas facetas que encantan por su vistosidad y hermosura. Hace de la filosofía, incluyendo la teología, una dismembración sorprendente y nueva, brindándonos un interesante septenario de ciencias. Son las siete iluminaciones sapienciales, los siete candelabros de oro, cuyo centro es Cristo; los siete ojos del cordero y los siete días que se originan de la luz primera [311]. El medio, o por mejor decir, el corazón de todas ellas es Cristo. "Ipse est medium omnium scientiarum" [312]. Es decir: en correspondencia con la división adoptada por el santo Doctor, Cristo es "medium septiforme" [313]. Ocupa el medio de la metafísica, que versa sobre la esencia de las cosas: "medium essentiae" [314]; el de la física, que se ocupa de las naturalezas, virtudes y operaciones difusivas: "medium naturae" [315]; el de las matemáticas, cuyo objeto son los números y las figuras: "medium distantiae" [316]; el de la lógica, cuya eficacia hace al hombre perspicaz para argüir: "medium doctrinae" [317]; el de la moral, enderezada a enseñarnos las normas de las costumbres: "medium modestiae" [318]; el de la justicia, derivada de la ciencia política en orden a la retribución: "medium iustitiae" [319]; y, por último, el de la teología, reina de todas las ciencias [320], que trata principalmente de la obra de la reconciliación de los hombres con Dios: "medium concordiae" [321].

No hay duda de que Cristo es el principio de todas las ciencias, en cuanto es el fundamento o el último apoyo de

[310] Ibid., nn. 8, 12, 16, 20 y 23.
[311] *In Hex.*, coll. 1, n. 39, t. 5, 335. [312] Ibid., n. 11, t. 5, 331.
[313] Ibid., loc. cit.
[314] *De reduct. artium ad Theol.*, n. 4; *Itin mentis in Deum*, c. 3, n. 6. *In Hex.*, loc. cit.
[315] *Itin. mentis in Deum*, loc. cit.; *in Hex.*, loc. cit.
[316] Ibid., loc. cit. [317] Ibid., loc. cit.
[318] *De reduct. artium ad Theol.*, n. 4.
[319] *In Hex.*, coll. 1, n. 34, t. 5, 335.
[320] *De reduct. artium ad Theol.*, n. 26.
[321] *In Hex.*, loc. cit., n. 37, t. 5, 335.

la verdad de nuestros conocimientos. Pero aquí, en este pasaje del *Hexaëmeron,* San Buenaventura intenta otra cosa. Procede como contemplativo que mira las cosas reducidas a unidad. Y las diversas ciencias las ve como transferidas y traspasadas a los misterios de Cristo, donde hallan la expresión trascendente de que carecen en su contenido concreto y particular. Si por una parte las ciencias tienen, por vía de la analogía, semejanza representativa de los misterios de Cristo, por otra los misterios de Cristo realizan y contienen, sin género de duda, de modo eminente, el concepto de las ciencias. Son los tipos supremos, los predicamentos, por decirlo así, que contienen en toda su puridad lo que las ciencias van balbuciendo graciosamente en sus multiformes irradiaciones. El sol es el rey de los astros; la rosa, reina de las flores; el diamante, de las piedras preciosas; y, por último, el oro, de los metales. Cristo en sus misterios es el exponente máximo de todos los conocimientos científicos: en su generación eterna, "per modum exemplaritatis" expresa trascendentalmente la ciencia metafísica; en su encarnación, por su activa difusión, la ciencia física; en su crucifixión, por sus condescensivas bajadas hasta el centro, la ciencia matemática; en su resurrección, por los deslumbradores y tajantes silogismos, la ciencia lógica; en su ascensión, término de la vida virtuosa, la ciencia moral; y en su juicio retributivo, la ciencia judicial; y, por último, en su oficio de pacificador universal, toda la ciencia teológica [322].

Tal visión de las ciencias es elevada en extremo. A los que trabajamos en los valles, quizá nos parezcan logomaquias indescifrables. Pero hemos de tener en cuenta que "apex montis competit contemplantibus" [323]. Los contemplativos moran en la cima del alma, y desde allí ven la variedad reducida a la unidad. Y San Buenaventura es uno de los moradores de los vértices del espíritu. Nada de extraño tiene que, cuando desciende de la montaña, nos diga cosas arcanas e inefables.

*
* *

[322] Ibid., loc. cit., n. 11, t. 5, 331; ibid., n. 12 ss., t. 5, 331-335. El P. Platzeck, O. F. M., en su obra intitulada *El pensar armónico,* Madrid, 1945, págs. 116 ss., interpreta desde otro punto de vista el pensamiento bonaventuriano, condensado en la primera conferencia del *Hexaemeron.* «Conforme con nuestra explicación de *analogia entis*—dice el P. Platzeck—, podríamos tal vez interpretar al Doctor Seráfico diciendo: Jesucristo es aquel término medio que hace falta en la filosofía «pura» para poder relacionar el mundo en su ser-tal con Dios, la causa ejemplar. Desde este punto de vista, la proposición de *Homo-Mensura* tomaría el aspecto de *Deus-Homo-Mensura*». Cf. o. c., pág. 117.

[323] *Comment. in Evang. Lucae,* c. 9, n. 72, t. 7, 230.

La iluminación, proveniente de Cristo, es universal. Se extiende a todas las inteligencias creadas, capaces de elaborar un juicio cierto. Pero admite sus más y sus menos. Al recaer sobre ellas, se dosifica según los grados de deiformidad, inherentes al espíritu creado. De suerte que bien puede decirse que cuanto más deiformes sean los hábitos que lo informan, tanto más eficaces y luminosas son las irradiaciones de la luz eterna sobre las especies o formas innatas, impresas en los seres intelectuales en cuanto son imágenes divinas. Por donde se colige que los grados de aproximación al sol eterno, Cristo Jesús, se fundan en los grados de deiformidad, incrustados en la criatura intelectual [324].

El primer grado de deiformidad consiste en la imagen divina, cincelada en el espíritu creado. No es el más intenso, pero sí el más extenso, puesto que es el sello divino grabado en la misma esencia de las criaturas, dotadas de inteligencia [325]. Y esa imagen jamás puede borrarse. Cuandoquiera y dondequiera, es expresión de Dios y forma receptiva de las divinas influencias, que se traducen en especies o semejanzas innatas, donde reverbera con luz indeficiente la verdad divina.

El segundo grado de deiformidad consiste en la gracia, realidad absolutamente sobrenatural, que nos hace no sólo imágenes, sino también semejanzas de Dios [326]. Es de suyo elevante. Nos levanta, en efecto, hasta la participación de la divina naturaleza. Sobreañadida a la deiformidad, proveniente de la imagen, la sublima, completa y perfecciona, comunicándole nuevo brillo para captar las irradiaciones de las razones eternas [327].

El tercer grado de deiformidad, que todo lo consuma, es el *lumen gloriae,* que nos habilita para ver a Dios cara a cara, sin objetos intermedios creados. Tal hábito sobrenatural, que, informando el entendimiento, lo hace apto para la visión intuitiva de Dios, expresa el grado máximo de deiformidad. Por lo cual San Buenaventura, en sentido pleno, lo llama *deiformitas* por excelencia. Ahí, en esa lumbre de gloria, es donde la imagen divina, patrimonio común de las criaturas espirituales, halla su expresión última para recibir las iluminaciones que dimanan del centro de las razones eternas, entronizadas en el Verbo increado [328].

Por tanto, hemos de concluir que, según son diversos los hábitos o formas deiformes, diversos son también los conocimientos que de las razones eternas se derivan. Todo hombre, que viene a este mundo, está iluminado por el Ver-

[324] *De scientia Christi,* q. 4, in corp.

[325] Ibid., loc. cit.

[326] *Brevil.,* p. 2, c. 12, n. 3; II *Sent.,* d. 16, a. 2, q. 3 in corp., t. 2, 405.

[327] *In Hex.,* coll. 21, n. 17, t. 5, 434.

[328] Ibid., loc. cit.

bo encarnado. Pero en estas participaciones iluminadoras, *mansiones multae sunt* [329].

Los pecadores, privados de la deiformidad de la gracia, son, sin embargo, por borrosas que sean, imágenes de Dios. Son objeto de la influencia de la luz eterna. "Per ipsam (la luz eterna) cognoscunt" [330]. Pero no la ven ni la comprenden: "et ipsam non comprehendunt" [331]. Tan obscura es la niebla que el pecado extiende a las facultades espirituales.

Los que se hallan en posesión de la gracia son hijos de la luz. Y en verdad, efecto es del don de la gracia iluminar el alma [332]. La ilumina, en efecto, revistiéndola de brillo deiforme, que contribuye a despejar la niebla que se interpone entre el rayo de la verdad divina y sus reflectores, que son las especies o semejanzas innatas impresas en el alma, imagen de Dios [333].

Y como quiera que la gracia es un don que debe ser conservado y cultivado [334], brotan para su ejercicio como tres ramas suyas, las virtudes, dones y bienaventuranzas, cortejo gratuito y deiforme de hábitos que clarifican las operaciones del alma [335]. De esta eflorescencia ternaria de hábitos, San Buenaventura no olvida los que nos habilitan para el conocimiento sobrenatural, que acá en la tierra va creciendo hasta lograr toda la plenitud, asignable al estado de los viadores [336].

La fe nos hace prestar piadoso asentimiento a la suma Verdad, que es Dios [337]; el don de entendimiento, entender lo que creemos [338]; y la bienaventuranza de los limpios de corazón, ver lo que entendemos [339], que es lo mismo que ver a Dios con sencilla y perspicaz mirada, sea en sí mismo, aunque no intuitivamente [340], sea en sus criaturas [341]. Son tres tramos de un mismo camino, tres jornadas de un mismo viaje, tres iluminaciones de un solo día. El grupo ternario de hábitos, en su actuación jerárquica, clarea la imagen divina, pintada en el alma, la cual se torna gradualmente más apta para iluminarse de las razones eternas.

*

* *

329 Ioan., 14, 2. 330 *Comment. in Ioan.*, c. 1, n. 12, t. 6, 249.
331 Ibid., loc. cit.
332 II *Sent.*, d. 16, a. un., q. 2, in corp., t. 2, 636.
333 *Itin. mentis in Deum*, c. 3, n. 3.
334 *De donis Spiritus Sancti*, coll. 1, n. 9-16, t. 5, 459-461.
335 Ibid., n. 17, t. 5, 461; *Brevil.*, p. 5, c. 4-6, 5-7.
336 *Brevil.*, p. 5, c. 6, n. 1-6; III *Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, in corp., t. 3, 737; *Christus unus omnium Magister*, n. 1.
337 *Brevil.*, loc. cit., c. 4, n. 3.
338 Ibid., loc. cit. 339 Ibid., loc. cit.
340 II *Sent.*, d. 33, a. 2, q. 3, ad 6, t. 2, 546.
341 Ibid., in corp., t. 2, 545.

Y aquí hace al caso mencionar, siguiendo a San Buenaventura, tres clases de conocimientos: esciencial, sapiencial y excesivo [342]. Desde luego, el esciencial y el sapiencial ofrecen coincidencias y diferencias. Ambos son el resultado de dos factores, de los cuales el uno es creado y el otro increado. Ambos reclaman para su existencia especies o hábitos innatos, semejanzas representativas de las razones eternas, y la presencia de las razones eternas en las semejanzas que las representan [343]. Pero entre ambos existen también diferencias.

El que conoce esciencialmente llega a tocar o cointuir las razones eternas, pero no en su fuente luminosa, sino en los efectos que implican su presencia, es decir, en los principios causativos del conocimiento, cuyas propiedades de inmutabilidad e infalibilidad nos llevan a admitir la actuación de las razones eternas en la inteligencia. Cuando vemos borbotar el agua a flor de tierra deducimos la presencia del manantial, invisible a nuestros ojos. De la misma manera, al aparecer en el hemisferio de nuestra inteligencia conocimientos ciertos, inexplicables sólo por los principios de conocimientos creados, somos obligados a admitir el foco radioso de las razones eternas, como suprema explicación, no total, sino parcial, de la verdad creada [344]. En este sentido afirma San Buenaventura, refiriéndose al conocimiento esciencial, que las razones eternas se tocan y se cointuyen como motivas y conductivas. "Huiusmodi rationes attinguntur ab intellectibus scientium ut ductivae" [345]. Hemos de añadir a esto que en el conocimiento esciencial, por presentes que se hallen las razones eternas, no se tiene conciencia de acción iluminadora [346]. Y en verdad, puede uno conocer muchas verdades, ignorando el último apoyo donde se fundamentan.

El que conoce, en cambio, sapiencialmente, fija la vista espiritual, aunque no de modo intuitivo, en el mismo foco de las razones eternas [347]. Cara a ellas, el alma ve a Dios por la luz y en la luz. Por la luz, en cuanto lo contempla como por espejo, a través de las especies innatas, semejanzas de la verdad eterna. En la luz, en cuanto lo contempla, como en espejo, en la verdad eterna que fulgura deslumbradoramente en las especies innatas, que informan el alma y representan y expresan las razones eternas [348], cuya acción en la inteligencia es llamada por San Buena-

342 *De scientia Christi*, q. 4, in corp.; ibid., ad 2; ibid., ad 19, ibid., q. 5, in corp.; ibid., q. 7, in corp.; ibid., ad 19-20.
343 Ibid., q. 5, in cor. 344 Ibid., q. 4, in corp.
345 Ibid., q. 4, ad 19; ibid., ad 2.
346 Ibid., q. 4, ad 19. 347 Ibid., ad 2.
348 *Itin. mentis in Deum*, c. 5, n. 1; ibid., c. 7, n. 1.

ventura "quietans"[349] y "reductiva"[350]. Y es que estas razones obran en la inteligencia reduciéndola a su término y aquietándola en el reposo que comunica el logro del fin, en consonancia, empero, con la condición de los viadores. Además, se ha de advertir que propio es del que conoce sapiencialmente cointuir las razones eternas y saber que las cointuye[351]. De suerte que vive en un ambiente iluminado por la luz eterna, cuyas irradiaciones capta conscientemente.

La razón de la diferencia entre ambos conocimientos no es otra que la deiformidad que informa la imagen, esculpida en todo espíritu creado. Según los grados deiformes vienen a resultar también las disponibilidades que existen para recibir la acción iluminadora de las razones eternas. Los pecadores nunca podrán conocer sapiencialmente, pero sí esciencialmente[352]. Pero aun este conocimiento esciencial lo tienen envuelto en las espesas sombras del pecado. Conocen merced a la luz fontal de las razones eternas, pero permaneciendo lejos de su experiencia clarificadora. Inmensamente más cerca de ella, si bien sin pasar los límites del conocimiento esciencial, se hallan los adornados de los hábitos gratuitos de la gracia, de las virtudes y de los dones del Espíritu Santo. En conformidad con la excelencia de los hábitos que se ejercitan, se mide la aproximación a la luz de las razones eternas[353]. Pero cuando el alma, ejercitada en la bienaventuranza de los limpios de corazón, tiene puro el ojo de la contemplación, aparece fulgurante el conocimiento sapiencial[354]. Brilla en todo su esplendor la eterna verdad, que se concreta en su noticia concebida en la mente, imagen divina. La noticia o la especie innata informa la imagen, la habilita y la eleva para su actuación culminante. Y la sabiduría eterna, en cuyo seno viven las razones eternas, regula, mueve y aquieta la inteligencia creada, reduciéndola a su expresión fontal[355]. Esta feliz conjugación de las especies o formas innatas y la bienaventuranza de los limpios de corazón dispone el alma perfecta para que el sol de la inteligencia, Cristo Jesús, fulgure en ella con los esplendores del mediodía[356].

Cabría subir más arriba, pero no sin entrar en la esfera

[349] *De scientia Christi,* loc. cit. ; ibid., q. 5, in corp.
[350] Ibid., q. 4, ad 19.
[351] Ibid., loc. cit.
[352] Ibid., q. 4, ad 23, 24, 25, 26 ; ibid., ad 2.
[353] Ibid., in corp. ; ibid., ad 2 ; *Christus unus omnium Magister,* n. 1.
[354] *De scientia Christi,* loc. cit., ad 2 ; *Christus unus omnium Magister,* loc. cit. ; 1 *Sent.,* comment. in prol , dub. 5, t. 1, 24.
[355] *De scientia Christi,* q. 5, in corp.
[356] *In Hex.,* coll. 20, n. 12, t. 5, 427.

del conocimiento excesivo, el cual es llamado por San Buenaventura "ultimus modus cognoscendi et nobilissimus"[357], modo de conocer último y nobilísimo, en el que más vale el silencio interior que la palabra exterior[358]. El conocimiento excesivo, en efecto, se caracteriza por su singularidad. En él todo dice excedencia: el objeto, el sujeto y el modo de conocimiento. El alma, en efecto, se lanza al conocimiento de Dios, que la excede infinitamente; y se lanza a El, "erigendo supra se", levantándose sobre sí misma, y "excessivo modo", sobrepujando toda su potencia cognoscitiva[359]. No abarca el objeto conocible, sino que es abarcada y embargada completamente por el objeto conocible; no lo aprehende según ninguna forma determinada, pero queda su apetencia del todo colmada. Ahí se agota toda posibilidad de conocer excesivamente, pero se abre a maravilla camino para conocer comprensivamente, es decir, para seguir fotocopiando nuevos grados o facetas de la realidad divina, que es infinita[360], los cuales motivan nuevos excesos mentales.

En nuestro estado de viadores no existe conocimiento superior al conocimiento excesivo. En la gloria, tanto el sapiencial como el excesivo quedan sublimados y sobrepasados. El excesivo, cuando quedamos embriagados totalmente del torrente de delicias[361], propias de los que entran en el gozo del Señor; y el sapiencial, cuando el espejo de nuestra mente se torne de todo en todo deiforme, quedándose terso y sin mancilla para ver intuitivamente a Dios[362]. A esta sublimación gloriosa se refiere San Buenaventura cuando describe los esplendores de luz que se derivan de Cristo, objeto de los espíritus beatificados. "Por eso, dice el santo Doctor, el Unigénito de Dios, como Verbo increado, es el libro de la sabiduría, y en la mente del sumo artífice la luz llena de razones vivas y eternas; como Verbo inspirado, irradia en las inteligencias de los ángeles y bienaventurados; como Verbo encarnado, alumbra las almas conjuntas a la carne. Y así, la multiforme sabiduría de Dios de El y en El reverbera por todo el reino, como en un espejo de belleza, comprensivo de toda especie y de toda luz y como en libro donde, según los profundos arcanos de Dios, se encuentran descritas todas las cosas[363]. Y el Seráfico Doctor prorrumpe en esta ardorosa exclamación: "¡Oh alma que naturalmente apeteces la sabiduría!, haz por ver este espejo; en él desea leer y estudiar, pues una vez visto, sabrás todas las cosas. Realmente en este espejo se verán y reputarán por necedades las teorías de Platón, la filosofía de Aristóteles, la astronomía de Tolomeo;

[357] *De scientia Christi,* q. 7, ad 19, 20, 21. [358] Ibid., loc. cit.
[359] Ibid., in corp. [360] Ibid., loc. cit. [361] Ibid., q. 6, in corp.
[362] Ibid., q. 4, in corp.
[363] *Lignum vitae,* fruct. 12, n. 46.

porque cuantas cosas acá sabemos, son una mínima parte de las que ignoramos. Entonces verás y abundarás y se maravillará y ensanchará tu corazón" [364].

*

* *

Los conocimientos todos, naturales y sobrenaturales, especulativos y morales, se derivan de Cristo, centro esplendoroso de las inteligencias y voluntades, elevadas o no elevadas. Cristo es, no sólo la luz reveladora de todas las revelaciones o visiones proféticas [365], sino también la luz salvadora que nos lleva a aceptarlas y penetrarlas [366], por especulaciones afectuosas y escalonadas que, empezando por las criaturas, nos conducen a Dios [367]. Ocupa el punto culminante de las sucesivas comunicaciones de verdades divinas, notificadas a los Profetas, siendo como es su recapitulación y culminación consumada. Patriarcas, Profetas, Apóstoles, la historia de la revelación verdadera halla en Cristo autoridad y firmeza incontrastable. Y, al manifestarse a los hombres, autenticó la verdad de las Escrituras, contenida tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. La fundó, la confirmó y la perfeccionó, centrándola en el inconmovible cimiento de su adorable Persona [368]. Y, sin duda, su testimonio, superior a todo otro testimonio, angélico o humano, ofrece irrecusables garantías de crédito. "Anima eius omnia vidit" [369].

Cristo, no sólo como Dios, por su ciencia infinita, sino también como hombre, a causa de los carismas que adornaron su inteligencia, y más en concreto por la visión beatífica, pudo decir con toda verdad: *Hablamos de lo que sabemos y de lo que hemos visto damos testimonio* [370].

En cuanto a la vida de la gracia, San Buenaventura limitó la actuación de Cristo a la raza de los redimidos. Y desde este punto de vista, la doctrina bonaventuriana quedó amplificada y perfeccionada por el Doctor de la primacía de Cristo, el B. Juan Duns Escoto. Para el Doctor Sutil Cristo tiene primacía en todo: en los decretos divinos, por ser el primer pensamiento de Dios *ad extra;* en la jerarquía de los fines, porque en atención a El salió a la existencia la creación entera; y en el mundo de la gracia, porque toda ella se deriva de su mediación verdaderamente universal [371]. La doctrina de San Buenaventura contribuyó, sin duda, a las geniales intuicio-

[364] *Soliloq.*, c. 4, § 5, n. 24, t. 8, 65.
[365] *Christus unus omnium Magister,* n. 3.
[366] Ibid., loc. cit. ; *In Hex.*, coll. 9, n. 7, t. 5, 343.
[367] *Itin. mentis in Deum*, pról., n. 3 ; ibid., c. 1, n. 8.
[368] *In Hex.*, loc. cit. ; *Christus unus omnium Magister*, n 4-5.
[369] *In Hex.*, loc. cit., n. 4, t. 5, 373. [370] Ioan., 3, 11.
[371] *Ox.* III, d. 7, q. 3, n. 3 ; ibid., d. 19, n. 6 ; ibid., d. 13, q. 4, n 17.

nes cristocéntricas de Escoto. Con todo, hemos de decir que el Doctor Seráfico es de los que subordinan esencialmente la encarnación a la redención.

*

* *

Pero donde aparece esplendoroso el cristòcentrismo bonaventuriano es en la doctrina de la iluminación, en el concepto de las ciencias y en el desenvolvimiento de los conocimientos humanos hasta los fulgores de la gloria. San Buenaventura es un doctor que vive y enseña en el santuario. En el santuario, donde mora Cristo. Al decir de Tertuliano, el alma es naturalmente cristiana. Otro tanto puede decirse del pensamiento bonaventuriano. Es esencialmete cristiano.

VI. Cristo vida del alma

Vivir, y vivir por siempre feliz, ésa es la aspiración más íntima del corazón humano. Mirado en el orden meramente natural, el hombre es ya un compendio maravilloso de vidas en progresión ascendente. Crece como las plantas, siente como los animales, entiende y quiere como los ángeles. Es una como oficina de vitalidad, repartida en actos vegetativos, sensitivos, intelectivos y volitivos, cuyo principio energético es el alma. Viene a ser ésta una substancia tan simple, que ninguna otra puede entrar en ella y morar de asiento que la purísima y simplicísima Trinidad [372]; tan capaz, que ninguna criatura, fuera de Dios, basta a saciar sus deseos [373]; y tan incorruptible, que atesora en sí una vida perpetua e inmortal [374]. Su mayor nobleza y excelencia estriba en que, para honor suyo y hermosura, lleva impresa la imagen de la Trinidad beatísima [375]. Por su condición natural, el hombre es rey y sacerdote a un tiempo: rey, en cuanto preside la creación visible [376]; y sacerdote, porque resulta pupila de lo que no ve, oído de lo que no oye y corazón de lo que no ama. Algo así como micrófono espiritual, donde resuenan, convertidas en conocimiento, amor y alabanza divina, las inconscientes, pero armoniosas voces del coro de las criaturas inferiores [377].

Pero el hombre natural, por grande que sea su dignidad y excelencia, queda aún fuera de la vida íntima de Dios. Halla cerrado el triángulo trinitario, que contiene toda vitalidad en circulación infinita de amor. Cierto que lleva impresa

[372] *Soliloq.*, c. 1, § 2, n. 5, t. 8, 31. [373] Ibid., n. 6, t. 8, 31.
[374] Ibid., n. 4, t. 8, 30. [375] Ibid., n. 3.
[376] Ibid., n. 7.
[377] *In Hex.*, coll. 18, n. 25, t. 5, 418.

en su mente la idea de Dios, al cual puede conocer *per ea quae facta sunt* [378] por las criaturas y a través de las criaturas, que son representaciones e imitaciones divinas más o menos expresivas. Puede amarle y poseerle y, en cierto grado, ser feliz; pero su felicidad, posesión y amor son de suyo imperfectos, como imperfecto es el conocimiento mediato y parcial que de las divinas perfecciones obtiene. Por eso el hombre, en su estado natural, aunque sea sacerdote y liturgo de la creación, es un ser extraño a la familia de la beatísima Trinidad; una criatura que como efecto sale de Dios, pero no vuelve a Dios; una línea recta sin retorno inmediato al origen de donde partió [379].

Pero es posible elevar la condición de la criatura racional. Cabe doblar la línea recta de la creación, trocándola en línea refleja que llega inmediatamente hasta Dios. La paloma que Noé echo a volar, salió del arca y volvió al arca. El hombre, elevado por la gracia hasta la participación de la divina naturaleza, viene de Dios y va de manera directa a Dios [380]. Conviértese de siervo en hijo, de extraño en familiar y de extranjero en ciudadano. Diríase que el triángulo trinitario se abre y acoge en su intimidad verdaderamente admirable a la criatura racional, cuyas exigencias y fuerzas nativas no traspasan el medio que, por vía natural, tiene de conocer y amar a Dios. Sobreviene al hombre en gracia nuevo modo de ser y nuevo modo de obrar, y ambos deiformes; en principio de vida sobrenatural y divino que amplía y deifica la naturaleza humana, que de suyo no es sino un principio vital de operaciones naturales.

*

* *

Y en esta obra elevante y admirable, entra en escena el protagonista del drama humano, Cristo Jesús. San Buenaventura no se cansa de proclamarlo "vita indeficiens, vita pascens, vita sine morte" [381].

Cristo, en cuanto Dios, posee la vida en sí mismo; y puede ejercer vital influjo, "virtutem vitalem" [382], en orden a nuestra salvación. El alma, para vivir espiritualmente y hacer obras saludables, necesita de Cristo [383], quien, asumiendo la vida de nuestra naturaleza, nos comunicó la vida de la gracia [384].

378 Rom., 1, 20.

379 I *Sent.*, d. 37, p. 1, ad 3, q. 2, in corp., t. 1, 648.

380 Ibid., loc. cit.

381 *Comment. in Evang. Ioannis*, c. 14, n. 7, t. 6, 437; *Collat. in Evang. Ioannis*, coll. 53, c. 14, annot. 57, t. 6, 602.

382 IV *Sent.*, prooem., t. 4, 2.

383 Ibid., d. 26, a. 1, q. 1, ad 4, t. 4, 663.

384 III *Sent.*, comment. in dist. 1, divis. textus, t. 3, 7.

Cristo es la puerta por donde entró la vida en el mundo. "Vita intravit in mundum per Christum" [385].

Propio es de la cabeza ser conforme a los demás miembros del cuerpo, darles principio y origen e imprimirles, por su vital influjo, movimiento y virtud sensitiva [386]. A causa de su posición eminente, los domina como desde regio alcázar [387], los preside y los dirige [388]. Centraliza también perfectamente todos los sentidos del organismo [389]. Todas estas propiedades de la cabeza orgánica dicen expresa analogía con Cristo, principio irradiador de la vida divina en la raza de los redimidos [390]. Y por eso Cristo se llama, no en sentido propio, sino metafórico [391], ***cabeza de la Iglesia,*** que es su místico cuerpo [392].

Existe conformidad de naturaleza entre la cabeza, que es Cristo, y los miembros que integran su cuerpo [393]. Es de la estirpe humana por materna generación [394], no de origen etéreo, celestial [395]. Tiene la misma naturaleza que nosotros, excepto el pecado [396]: real, no aparente; íntegra, no mutilada [397]. Los dos elementos constitutivos del hombre, el cuerpo y el alma, están en Cristo substancialmente unidos. Y ambos también se hallan hipostática y personalmente asumidos por el Verbo [398]. Y tanta fué la condescensiva caridad de Cristo, que se nos asemejó durante su vida en la tierra en las miserias y penalidades anejas a nuestra naturaleza [399]. De suerte que Cristo es, en toda la extensión de la palabra, "nobis consimilis in natura" [400]. Y esta dignación que procedía de la caridad sin límites de Cristo, hería las fibras más íntimas del corazón de San Buenaventura, quedándose cautivo de tan condescensivo amor [401].

385 IV *Sent.*, d. 4, p. 2, ad 2, q. 1, fund. 2, t. 4, 112.

386 III *Sent.*, d. 13, a. 2, q. 1, in corp., t. 3, 284.

387 Ibid., q. 3, ad 1, t. 3, 289. 388 *Brevil.*, p. 4, c. 5,

389 III *Sent*, loc. cit., q. 1, in corp., t. 3, 284; ibid., q. 3, ad 1, t. 3, 289; *Brevil.*, loc. cit.

390 III *Sent.*, loc. cit. q. 1, in corp., t. 3, 284; *Brevil.*, loc. cit.

391 III *Sent.*, loc. cit.

392 Ibid., loc. cit.; ibid., fund. 1, t. 3, 283; ibid., q. 3, fund. 2, t. 3, 288; *De perfect. evangelica*, q. 4, a. 3, fund. 15, t. 5, 192.

393 III *Sent.*, loc. cit.

394 Ibid., d. 12, a. 1, q. 1, in corp., t. 3, 262-263; ibid., d. 2, q. 1, in corp., t. 3, 45.

395 III *Sent.*, loc. cit., in corp., t. 3, 45; ibid., ad 2.

396 Ibid., loc. cit.; ibid., d. 15, a. 1, q. 2, in corp., t. 3, 332-333; ibid., d. 12, a. 2, q. 1, in corp., t. 3, 266-267; ibid., d. 10, a. 1, q. 3, in corp., t. 3, 231.

397 III *Sent.*, d. 2, a. 2, q. 1, in corp., t. 3, 44-45; ibid., q. 2, in corp., t. 3, 46-47.

398 Ibid., d. 5, a. 2, q. 1, ad 4, t. 3, 131; ibid., q. 2, ad 3, t. 3, 134. c. 8, n. 2.

399 Ibid., d. 15, a. 1, q. 1, in corp., t. 3, 330-331; *Brevil.*, p. 4,

400 *Brevil.*, loc. cit., c. 5, n. 5.

401 *Lignum vitae*, fruct. 7, n. 26; fruct. 8, n. 32; *Vitis mystica*, c. 4, n. 5.

Cristo es no sólo consanguíneo nuestro por razón de su origen humano, sino también el coronamiento de todas las obras de Dios *ad extra* por razón de la unión personal con el Verbo. Ocupa, en efecto, el puesto más eminente entre los innumerables miembros que componen su místico cuerpo. En virtud de su misma constitución ontológica es medio entre Dios y el hombre; y lo es en cuanto su adorable persona viene a ser nudo de unión de entrambos [402]. Punto culminante de las divinas comunicaciones *ad extra,* la unión hipostática es gracia sobre toda gracia: increada e infinita, de parte de la divina naturaleza que se une con la humana en la persona del Verbo; y creada y finita, aunque en la línea de las operaciones de Dios *ad extra* trascendente y suma, de parte de la humanidad asumida hipostáticamente por el Verbo [403]. "Omne donum creatum est hac unione inferius" [404]. La unión hipostática, en efecto, marca la eminencia más alta del organismo místico, la cual a su vez se ramifica en otras eminencias, igualmente trascendentes, de carismas, perfecciones y actuaciones, adornando y sublimando inconmensurablemente la capitalidad de Cristo.

Y así Cristo se halla en lo más alto de su cuerpo, presidiéndolo, como desde una esbelta ciudadela, en calidad de cabeza [405].

Los sentidos, situados en el cuerpo, lo están también en la cabeza; y con mayor perfección por cierto. Cristo resume en sí plenamente todos los carismas que resplandecen en los que son sus miembros [406]. San Buenaventura gusta de contemplarle, lleno de luces, brillando por su ciencia divina y humana; grato y acepto a Dios, por la plenitud de gracias multiformes; excelso y sobresaliente, por su potencia, origen de todos los milagros y, sobre todo, de la obra redentora; y cubierto de mil laureles, a causa de sus innumerables victorias y triunfos [407]. Verdaderamente que en Cristo habitó el Espíritu Santo, enriqueciéndole con tal avenida de gracias que no puede imaginarse otra mayor. Y esta plenitud de gracias no es plenitud de suficiencia, como en los Santos; ni plenitud de prerrogativa, como en la Virgen; ni plenitud de número, como en la Iglesia. Es plenitud de sobreabundancia, de la que participamos todos [408]. Esta es la plenitud fontal, radical y original de toda gracia, la cual reside en Cristo como en su origen [409]. Cierto que la gracia que tan copiosamente adornó su humana naturaleza, era un don creado, y, como tal, limitado y sujeto a la medida [410]. Pero en comparación con las gracias de los demás Santos, las excede, por razón de la unión hipostática, "inproportionaliter" [411], "in infinitum, incommensurabiliter" [412]. Es decir, de manera inconmensurable e ilimitada. Y no sólo la gracia de los Santos, sino también los hábitos gratuitos de que están adornados, los ejercicios virtuosos y los méritos inherentes a ellos, quedan inmensamente superados por Cristo, rebosante de toda gracia y perfección [413]. Y es que Cristo, en quien se encierran todos los tesoros de la ciencia y de la sabiduría de Dios, está *lleno de gracia y verdad* [414]. Y *de su plenitud recibimos todos* [415].

[402] III *Sent.*, d. 19, a. 2, q. 2, in corp., t. 3, 410; ibid., d. 6, a. 2, q. 1, ad 2, t. 3, 158.
[403] Ibid., d. 2, a. 3, q. 2, ad 6, t. 3, 53; *De scientia Christi*, q. 6, a. 1; *In Hex.*, coll. 3, n. 17, t. 5, 346. [404] III *Sent.*, loc. cit.
[405] Ibid., d. 13, a. 2, q. 1, in corp., t. 3, 287.
[406] Ibid., d. 13, a. 1, q. 2, in corp., t. 3, 279; *Brevil.*, p. 4, c. 5, n. 5.
[407] Ibid., loc. cit., ad 1, t. 3, 280.
[408] Ibid., q. 3, in corp., t. 3, 282.

Es oficio de la cabeza ejercer vital influjo en todo el organismo. De ella parten los nervios, como hilos transmisores de las sensaciones y del movimiento. Compete a Cristo influir vitalmente en todos sus místicos miembros. A cuantos llegan a El, comunica el beneficio de la gracia y espíritu [416]. Influye en ellos "sensum et motum" [417]. San Buenaventura se encarga de explicarnos estos dos términos, que exigen aclaración. "Tratándose de seres espirituales, dice el Seráfico Doctor, la palabra *sensus* designa conocimiento; y la palabra *motus,* dilección y amor, ese peso que inclina y lleva cada espíritu a su correspondiente centro. Por consiguiente, influir sensación y movimiento, "sensum et motum", no es otra cosa que causar en nosotros la fe y la dilección, o la fe que obra por la dilección; es decir, conocimiento y amor" [418].

Cristo, en cuanto cabeza, pone en circulación la plenitud de vida que posee. Anima y vivifica toda la Iglesia, inundándola en las corrientes de gracia, luz y amor. Es fuente, y fuente que jamás puede agotarse; y en las purísimas aguas que de ella manan se aclaran los ignorantes, se purifican los manchados con la culpa, reanímanse los ascetas en sus ejercicios de virtud, deléitanse los contemplativos en su sabrosa quietud, y los espíritus beatificados quedan sumergidos gozosamente en la gloria eterna. Fuente de la sa-

[409] III *Sent.*, loc. cit., q. 3, in corp., t. 3, 282.
[410] Ibid., q. 2, in corp., t. 3, 279.
[411] Ibid., loc. cit.
[412] Ibid., loc. cit.
[413] Ibid., loc. cit.
[414] Ioan., 1, 14.
[415] Ioan., 1, 16.
[416] *Brevil.*, p. 4, c. 5, n. 5; III *Sent.*, d. 13, a. 2, q. 1, in corp., 284-285; *In Hex.*, coll. 1, n. 20, t. 5, 332.
[417] III *Sent.*, d. 13, a. 2, q. 1, in corp., t. 3, 285.
[418] Ibid., q. 3, in corp., t. 3, 280.

biduría, fuente de la misericordia, fuente de las delicias y fuente de la vida eterna, todo esto es Cristo a un tiempo [419]. Y su saludable influjo se recibe como vida, como resplandor, como triunfo y como gloria perdurable [420]. Y se traduce en lo que San Buenaventura llama "sensificatio" [421], que viene a ser la vivificación de la Iglesia universal. Cristo es quien la rige, la vivifica y la fecunda, no sólo exteriormente por sus representantes jerárquicos, sino también interiormente por la comunicación de sus carismas [422]. Y no se refiere San Buenaventura de manera exclusiva a la influencia vital que ejerce en los miembros que le están unidos por la gracia. Tiene en cuenta también la acción por la que se incorpora a los que no son todavía miembros suyos [423]. Y en este sentido Cristo es llamado cabeza por ser autor y origen de la Iglesia, asociación sublime que en acepción más amplia abarca todos los justos desde Abel hasta el último predestinado [424]. En los que son miembros suyos, Cristo actúa como Dios y como hombre. Como Dios, inyectándoles, por vía de eficiencia, corrientes vivificadoras de conocimiento y amor; y como hombre, por vía de merecimiento, obteniéndolas a favor suyo [425].

De la misma manera obra Cristo como cabeza que da origen a sus miembros. En cuanto Dios, hace miembros suyos a los que no lo son. Y en cuanto hombre, merece que lo sean [426]. Téngase también en cuenta que Cristo, en cuanto hombre, es el principio de sus miembros, puesto que nuestra incorporación en El se sustenta, como en su fundamento, en la fe en el mediador único entre Dios y los hombres [427]. Un extraño puede interesarse por otro, venir en su ayuda, pagar sus deudas, prestarle servicios y mostrarle simpatía y amabilidad. Cristo no es ningún extraño para nosotros. Es nuestro, totalmente nuestro. Prole gloriosa de nuestra raza, quédase inscrito en la familia humana. Y naciendo de ella y viviendo en ella, compartió con ella la copa del dolor. Hízose solidario de nuestra causa, de nuestros intereses y de todas nuestras aspiraciones [428]. De ser solo hombre, hubiese perecido con el hombre. Pero, aunque pertenecía a la familia humana, descollaba sobre toda ella en

[419] *Collat. in Ioan.*, c. 14, coll. 14, 2-4, t. 6, 555.
[420] *In domin. I Adventus*, serm. 20, t. 9, 42.
[421] III *Sent.*, a. 2, q. 2, in corp. t. 3, 287.
[422] *De perfect. evangelica*, q. 4, a. 4, in corp., t. 5, 194.
[423] III *Sent.*, loc. cit. q. 3, ad 2, t. 3, 290.
[424] Ibid., q. 1, in corp., t. 3, 284.
[425] Ibid., loc. cit., t. 3, 284-285.
[426] Ibid., loc. cit., q. 3, ad 2, t. 3, 290.
[427] Ibid., loc. cit., q. 1, ad 3, t. 3, 285.
[428] *In Hex.*, coll. 9, n. 26, t. 5, 376.

virtud de la unión hipostática, por la que Dios era hombre y el hombre era Dios. Y así en Cristo venía a realizarse la exaltación de la naturaleza humana y, junto con ella, la de la creación toda entera. Es que, por unión tan inefable, todo el conjunto universal se hallaba sublimado hasta Dios y abrazado con Dios, pero no en sí mismo, sino en Cristo, que lo representa. Por donde en Cristo se perfecciona y consuma la unión de Dios con la criatura en un beso de amor [429].

Todo esto es, no sólo un título de honor, sino también un título de congruencia suma en orden a la gracia capital de Cristo, congruencia que Dios, constituyéndole, de hecho, en cabeza del cuerpo místico, la redujo a acto. Y aquí hubo para todos gloria y honor. Para Cristo, por ser cabeza de sus miembros; y para los miembros, por tener como cabeza a Cristo.

*
* *

Es verdad; Cristo, ya desde su encarnación en el seno purísimo de la Virgen, es cabeza de la familia humana [430]; pero no lo es en sentido íntegro y pleno, sino en el solio misericordioso de la cruz [431]. Ahí es donde, como cabeza representativa y responsable del género humano, lo redimió por su pasión y muerte, recabando de Dios, removido el impedimento de su ira, toda suerte de gracias y bendiciones [432]. Cierto que todas las acciones, trabajos y penalidades de Cristo, desde su concepción hasta su muerte, encerraban un valor infinito [433]. Pero no se aceptaron por Dios en orden a nuestra redención, sino coronados por el mérito de la pasión. Requeríase, para valorarlos meritoriamente, una rúbrica y una firma. La firma de Cristo, y Cristo crucificado; y la rúbrica de su sangre redentora. Así se acumuló un capital de gracias inmenso por su contenido, universal por su extensión e inestimable por su valor [434]. Todo un tesoro de bienes celestiales, no a precio de oro ni plata, sino a precio de la sangre del cordero inmaculado, Cristo Jesús; un verdadero abismo de tesoros, que se valora, no por guarismos, sino por la eficacia infinita que contienen en el divino acatamiento. Dignidad de la persona, dolor, amor, tal es el fondo inexhausto de tan inapreciable tesoro. De-

[429] III *Sent.*, d. 1, a. 2, q. 1, in corp., t. 3, 2; *In nativit. Domini*, serm. 2, t. 9, 110; I *Sent.*, d. 73, a. 2, q. 2, in corp., t. 1, 648.
[430] III *Sent.*, d. 13, a. 2, q. 2, in corp., t. 3, 287.
[431] Ibid., q. 1, in corp., t. 3, 284.
[432] Ibid., loc. cit.; ibid., d. 19, a. 1, q. 1, t. 3, 400-401.
[433] Ibid., d. 18, a. 1, q. 2, in corp., t. 3, 384; ibid., q. 3, in corp., t. 3, 386.
[434] Ibid., d. 13, a. 1, q. 2, in corp., t. 3, 270.

pósito, venero, río de gracias que jamás se seca, eso viene a ser la pasión de Cristo, constituído, en virtud de su muerte, cabeza perfectísima de la Iglesia.

Cristo tuvo prisa, mucha prisa por adquirir los bienes celestiales en beneficio nuestro. Y no la tuvo menor para difundirlos entre los hombres. Sentía imperiosa exigencia de completarse en sus miembros, transfundiéndose y viviendo en ellos. Y así de la adquisición de las gracias pasó a la distribución de ellas.

Cuando las nubes suben a lo alto y encapotan el cielo, se deshacen en abundantes lluvias. Subió Cristo a los cielos, y derramó a la tierra la plenitud de sus carismas [435]. Vióse salir del trono de Dios un río brillante como cristal. Erase el Espíritu Santo, don increado [436], en el que se dan todos los dones creados [437]. Es caridad y se posee por la caridad. Y, siendo el origen de todos los carismas, los derrama plenamente en su advenimiento para perfeccionar el cuerpo místico de Cristo [438]. El Espíritu Santo procede no sólo del Padre, sino también del Verbo; y es, por lo mismo, el Espíritu de Cristo, Verbo hecho hombre. Y comunicóse primero a Cristo en su humanidad, adornándola de toda suerte de gracias [439], y después, en virtud de los merecimientos de Cristo, a todos sus miembros, llenándolos de sus dones, según la medida de la donación del mismo Cristo. Tal es la liberal largueza de nuestra cabeza y mediador, el cual, por ser el principio de vitales comunicaciones divinas con respecto a sus miembros que han de vivir en el siglo venidero, es llamado Padre del siglo futuro [440].

Influye, sin duda, en los ángeles y en los hombres, pero de distinta manera [441]. Es cabeza de los ángeles, no sólo en cuanto Dios [442], sino también en cuanto hombre [443], puesto que, aun como hombre, tiene sobre ellos la dignidad presidencial [444] e influjo vital, influjo que, si bien no se reduce a la gracia y a la gloria substancial, contiene, sin embargo, inenarrable felicidad accidental, pues muchos y grandes son los motivos de gozo y alegría que de Cristo reciben [445].

Pero, según hemos explicado, en sentido más pleno y

[435] *In Hex.*, coll. 3, n. 19, t. 5, 348; *Brevil.*, p. 4, c. 10, n. 7.
[436] *Brevil.*, p. 5, c. 1, n. 2.
[437] *Itin. mentis in Deum*, c. 6, n. 2; *In Hex.*, coll. 3, n. 19, t. 5, 348.
[438] *Brevil.*, p. 4, c. 10, n. 8.
[439] *Comment. in Evang. Lucae*, c. 4, n. 3, t. 7, 97; *Comment. in Evang. Ioan.*, c. 1, n. 67, t. 6, 260; ibid., c. 3, n. 57, t. 6, 288.
[440] *In Hex.*, loc. cit., t. 5, 346.
[441] III *Sent.*, d. 13, a. 2, q. 3, in corp., t. 3, 289.
[442] Ibid., d. 1, a. 2, q. 2, ad 7, t. 3, 27.
[443] Ibid., d. 13, a. 2, q. 3, ad 3, t. 3, 290.
[444] Ibid., d. 14, dub. 4, t. 3, 326.
[445] Ibid., d. 13, a. 2, q. 3, in corp., t. 3, 389; ibid., ad 3-4, t. 3, 290.

perfecto es Cristo cabeza de los hombres; y, por lo mismo, los hombres miembros de Cristo. Claro que aquí se dan sus más y sus menos; diversos grados de reducción a Cristo [446]. San Buenaventura considera con frecuencia al Cristo místico, o sea, la cabeza con los miembros, formando una sociedad de santos, desde el principio del género humano hasta la consumación de los siglos. Cristo es el que anima esa inmensa muchedumbre, irradiando sobre ella influencias multiformes: las gracias actuales, llamadas por el Santo gracias *gratis datas* [447]; la gracia gratificante, o sea, santificante, principio de vida divina en nosotros [448]; las gracias carismáticas, ordenadas a la utilidad del prójimo [449]; la comunicación del Espíritu Santo [450] y la gloria perdurable [451].

Cristo crucificado ocupa el centro de todos los tiempos [452]. Y la cruz señala la línea divisoria de la historia religiosa de la humanidad, seccionándola en dos testamentos, uno antiguo y nuevo el otro. Tanto los tiempos que la precedieron como los que la siguieron, quedan envueltos en las misericordiosas ondas de la sangre del Calvario [453]. Todos gozan de su influjo. Los que vivieron antes de Cristo, "propter meritum passionis Christi promissum" [454]; y los que existieron o existirán después de Cristo, "propter meritum exhibitum" [455]. Pero más abundantemente, los que están situados a esta parte que los que lo están a la otra parte del Calvario, suspirando, durante largo adviento de la humanidad, por la venida del Redentor [456]. Y esto es precisamente lo que lleva a San Buenaventura a la consideración del Cristo místico en fases más radiantes todavía.

*
* *

Decir Cristo místico es decir el Cristo total: el Cristo físico, individual y personal, coronando y vivificando, como cabeza, su místico cuerpo, que es la Iglesia. El Cristo místico es Cristo, pero Cristo en su transfusión, no subsistente ni personal, sino carismática y vital, en los que son sus miem-

[446] Ibid., loc. cit.
[447] II *Sent.*, d. 28, a. 2, q. 1, in corp., t. 2, 682.
[448] Ibid., d. 27, a. 1, q. 1, in corp., t. 2, 654; III *Sent.*, d. 19, a. 1, q. 1, in corp., t. 3, 400-401.
[449] II *Sent.*, d. 28, a. 2, q. 1, in corp., t. 2, 682.
[450] *In Hex.*, loc. cit., t. 5, 346; *Itin. mentis in Deum*, c. 7, n. 4-6; *In Pentecost.*, serm. 7, t. 9, 337-338.
[451] III *Sent.*, d. 13, a. 2, q. 3, in corp., t. 3, 389.
[452] *In Hex.*, coll. 1, n. 20, t. 5, 333; *In domin. III Adventus*, serm. 1, t. 9, 58.
[453] III *Sent.*, loc. cit.
[454] Ibid., loc. cit.
[455] Ibid., loc. cit.
[456] Ibid., loc. cit.

bros. Cristo místico es Cristo en su plenitud, no sólo intensiva, sino también extensiva; y abarca, por lo mismo, a Cristo con sus dos naturalezas personadas en el Verbo, y a la Iglesia, proyección vital del mismo Cristo. Cristo sustenta su Iglesia y vive en la Iglesia. Y la Iglesia, reproducción de Cristo, es como una segunda persona de Cristo [457], no por la extensión de la unión hipostática a sus miembros, sino por la comunicación de la vida de la gracia a ellos.

La Iglesia, en verdad, es obra de Jesucristo. Es un organismo maravilloso, compuesto de muchos miembros, social, jerárquica y monárquicamente constituídos. Para explicar su contextura íntima, San Buenaventura, fiel intérprete de lo doctrina paulina, recurre a la analogía que ofrece con el cuerpo humano [458]. Nuestro cuerpo, en efecto, consta de muchos miembros, solidariamente unidos entre sí, los cuales, aunque cada uno de ellos tiene su función privativa y propia, se traban y se ligan en una reciprocidad admirable de intereses, compartiéndose tanto las impresiones agradables como las desagradables. Y todos, por último, obedeciendo a su principio unificador y vivificador, que es la cabeza, tienden a un fin determinado y común. Algo así ocurre con la Iglesia de Cristo. Hay en ella incontable muchedumbre de miembros que conspiran a un mismo fin, que primariamente es la glorificación de Dios y secundariamente la bienaventuranza eterna de los hombres. Hay también diversos oficios y diversas funciones [459]. Unos mandan y enseñan; otros obedecen y se instruyen. Estos están ordenados al ministerio sagrado; aquéllos, excluídos de él. Es un todo orgánico y jerárquico [460].

La jerarquía, dividida en la de jurisdicción y en la de orden, es propia de los miembros que descuellan en la Iglesia, los cuales conducen la grey de Cristo, por la dirección del gobierno y por la administración de los sacramentos, a su fin supremo, que es la gloria de Dios y la bienaventuranza de cada uno de los miembros del místico cuerpo. Esta es la ley constitucional de la Iglesia, en la que no interviene ningún poder humano, sino sólo el de Cristo, cuyo poder es divino [461]. Y por lo mismo la Iglesia es superior a toda potestad terrena, siendo como es intangible en sus derechos de constitución, que se le derivan de su divino Fundador [462]. A los

[457] I Cor., 12, 12; Act., 7, 4; 22, 4; 26, 14; *Comment. in Evang. Lucae*, c. 9, n. 11, t. 7, 446; *De XXV memorialibus*, n. 19, t. 8, 495.

[458] IV *Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 1, fund. 1, t. 4, 614; *Brevil.*, p. 6, c. 10, n. 8; *De perfect. evangelica*, q. 4, a. 3, f. 15, t. 5, 192.

[459] *Brevil.*, loc. cit.

[460] IV *Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 2, in corp., t. 4, 616; I *Sent.*, d. 11, a. un., q. 1, in corp., t. 1, 212; III *Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 2, 615; *De perfect. evangelica*, q. 4, a. 3, in corp., t. 5, p. 190-194.

[461] *De perfect. evangelica*, q. 4, a. 3, in corp., t. 5, 193-194.

[462] Ibid., loc. cit.; ibid., ad 1, t. 5, 195.

obispos compete, por derecho divino, la potestad de jurisdicción en sus diócesis respectivas, pero en comunión con el Papa y dependientemente del Papa, cuya potestad jurisdiccional sobre toda la Iglesia es, por voluntad de Cristo, suprema, ordinaria, plena, inmediata y universal [463]. La potestad del orden es asimismo de derecho divino; y ordenada como está a la santificación del místico cuerpo, se pone en ejercicio principalmente por la administración de los sacramentos y por la celebración del santo sacrificio de la Misa, reproducción incruenta del cruento sacrificio de la Cruz [464].

Ningún escolástico ha tratado tan profusa y hermosamente del primado del Romano Pontífice como San Buenaventura [465]. La autoridad de la Iglesia, sin detrimento de la potestad episcopal, es monárquica. Se concentra en uno solo, "padre de los padres, que con razón es llamado el Papa; el único, primero y supremo padre espiritual de todos los padres y de todos los fieles, jerarca principal, esposo único, cabeza indivisa, pontífice sumo, vicario de Cristo, fuente, origen y regla de todos los principados eclesiásticos. De él, como de lo más alto, se deriva la potestad ordenada, según lo exige la suprema dignidad de la jerarquía de la Iglesia" [466]. Como se ve, la Iglesia es visible, y no exclusivamente neumática; orgánica y jerárquica, y no multitud acéfala y confusa. Es una sublime congregación de fieles unidos en un mismo credo, en un mismo culto y en una misma jerarquía, coronada, unificada e inmunizada contra toda eventual ruina por una cabeza visible, representante de Cristo en la tierra, que es el Romano Pontífice. Y sobre esta cabeza visible, sobre la jerarquía toda, sobre los fieles, sobre todo el cuerpo místico, se halla su cabeza invisible, que es Cristo, supremo jerarca que dirige y vivifica todo, interiormente por sus gracias y exteriormente por los que son representantes suyos [467].

Aquí, en esta sociedad única y singular, existe una unión dulce, amable, inquebrantable. Los miembros están unidos entre sí y lo están con su cabeza, que es Cristo. Y toda esta asamblea de Santos tiene un nudo común que los une, no creado, sino increado: el Espíritu Santo. Amor subsistente y personal, este divino Espíritu difunde caridad y, junto con la caridad, se da a sí mismo. Está todo en la cabeza, todo en el cuerpo místico y todo en cada uno de sus miembros. Por el influjo mediador de Cristo, nuestra cabeza, derrama en la Iglesia, su místico cuerpo, las gracias multiformes, en correspondencia con los oficios, funciones y grados de perfec-

[463] Ibid., in corp., t. 5, 195.

[464] IV *Sent.*, d. 24, p. 1, 2. 2, q. 2, in corp., t. 4, 614.

[465] Cf. PP. EDITORES, t. 5, pág. 198, nota 3.

[466] *Brevil.*, p. 6, c. 12, n. 5.

[467] *De perfect. evangelica*, q. 2, 2., in corp., t. 5, 194.

ción de los miembros que lo constituyen [468]. El alma informa el cuerpo, lo anima, lo vivifica, comunicándole calor, vida y movimiento. Alma de la Iglesia es el Espíritu Santo. No la informa ni puede informarla, cosa que es imposible del todo; pero, sin entrar en composición con la Iglesia ni con los miembros de la Iglesia, la vivifica y la santifica, purificándola, iluminándola y perfeccionándola [469]. El Espíritu Santo es nexo de amor. Sobre todo, nexo de amor. Y en ese nexo viviente se enlazan entre sí y con la cabeza todos los miembros de la Iglesia [470].

*

* *

Tratándose de ella, es preciso trascender las fronteras del tiempo. Término glorioso de la vida de Cristo fué la Ascensión. También sus miembros han de ascender a lo alto. Y día llegará en que la Iglesia que peregrina, entre odios y persecuciones, a través del desierto de la tierra, se convertirá en reino eterno y esplendoroso, lleno de una felicidad inefable. También allí, en aquella dichosísima muchedumbre de bienaventurados, Cristo los presidirá como cabeza y los regirá como Rey. Entre tanto, mientras continúe colmándose la plenitud extensiva de Cristo, habrá en su místico cuerpo miembros, sometidos a la ruda prueba del tiempo o a las penas purificadoras del purgatorio o elevados a la cima de la vida eterna [471]. Cristo está en todos ellos. Sufre y goza en los moradores de la tierra, padece en los del purgatorio y disfruta plenamente en los del cielo. Y siempre y en todas partes rige la misma ley: la caridad que se nos difunde por el Espíritu Santo. Comprensores, purgantes y viadores, anteriores o posteriores a la venida de Cristo, todos cuantos son miembros suyos se hallan ligados por un vínculo único, irrompible, vital. Y ese vínculo es la caridad. No se rompe por la distancia ni se separa por los siglos; y dondequiera y cuando quiera hayan existido, existan o existieren los que son miembros de Cristo, templos del Espíritu Santo e hijos del Padre, forman el místico cuerpo y reciben conocimiento y amor de la única cabeza que influye en fuerza de la plenitud fontal, radical y original de toda gracia, la cual reside en Cristo como en su fuente [472].

Hay amables influencias entre astro y astro, entre estrella y estrella y entre los planetas y el sol. Las hay inmensamente más íntimas y suaves entre los espíritus que giran

[468] *Brevil.*, p. 4, c. 10, n. 8.
[469] *In Hex.*, coll. 3, n. 19, t. 5, 346.
[470] I *Sent.*, d. 14, a. 2, fund. 4, t. 1, 249.
[471] IV *Sent.*, d. 12, p. 1, a. 3, q. 3, in corp., t. 4, 286.
[472] *Brevil.*, loc. cit.

alrededor de la dulcísima hoguera de la caridad. De los justos de la tierra sube a los moradores del cielo alabanza, agradecimiento y plegaria; de los moradores del cielo baja a los justos de la tierra ayuda y protección. Y del cielo y de la tierra se dirigen al purgatorio consuelos, sufragios, incesante oración.

Ahora sucede así. Mas luego, cuando dejaren de existir la Iglesia de los que luchan y la Iglesia de los que se purifican, y brillare en todo su esplendor la Iglesia de los que triunfan, entonces no habrá lágrimas que enjugar, ni penas que aliviar, ni peligros ni catástrofes que lamentar. Será el momento eterno de la plenitud de Cristo, glorificado en los miembros dichosísimos del palacio celestial. Entonces exultará de gozo el ilustre colegio de los bienaventurados, repletos de intensísima caridad. "Por más que allí, según la diferencia de los méritos, se den a unos cosas más excelentes que a otros, ninguna, con todo, según enseña San Gregorio, se posee como propiedad singular y privada, por causa de la inestimable bondad divina. Todas las cosas son comunes a todos, gracias a aquel que en todo es todas las cosas" [473]. Porque del estrecho y perfectísimo vínculo de caridad resultará que tenga cada cual en el otro lo que no tiene en el mérito propio. Y este efusivo gozo mutuo, esta amable correspondencia entre los ángeles y bienaventurados es tan excelente, "que toda la pompa de este mundo en su comparación apenas será una pequeña gota" [474].

Todos los cantos de alabanza y amor que se riman en el místico cuerpo, Cristo los dirige, los eleva y los transforma. En El, con El y por El, los acentos religiosos de la Iglesia hacen las delicias de la beatísima Trinidad. Los de la Iglesia de la tierra, por el sacrificio eucarístico [475]; y los de la Iglesia del cielo, por Cristo, que reina con los Santos en el reino de su Padre [476]. *Per ipsum et cum ipso et in ipso, est tibi Deo Patri omnipotenti, in unitate Spiritus Sancti omnis honor et gloria* [477].

*

* *

Viniendo ahora a cada uno de los miembros de la Iglesia, hemos de decir que Cristo es el supremo jerarca que los purifica, los ilumina y los perfecciona [478], transfiriéndoles la vida superior y divina. Ahí, en esos puntos vivos, en esas

[473] *Soliloq.*, c. 4, § 3, n. 15, t. 8, 61.
[474] Ibid., loc. cit.
[475] *De sanctissimo Corpore Christi*, n. 27.
[476] *Soliloq.*, loc. cit., n. 11, t. 8, 59.
[477] Cf. Canon missae.
[478] *Itin. mentis in Deum*, c. 4, n. 5.

células, por decirlo así, del organismo místico, prende, por influjo mediador de Cristo, el misterio de la deificación que tan maravillosamente interpretó y formuló San Buenaventura [479]. Está demás decir que esa inefable realidad de nuestra exaltación sobrenatural se apoya, como en su fundamento, en Cristo Jesús, de quien desciende, por vía de mérito, la gracia [480], principio vital, cuya expansión definitiva es la vida eterna [481]. Y don tan insigne y precioso, en cuya virtud pasamos del estado de la injusticia al de la justicia, no se recibe por los adultos sin las debidas disposiciones, las cuales tienen razón de mérito *de congruo* en orden a la justificación [482]. Y nótese que todo el conjunto de actos preparatorios para la gracia que justifica, procede del hombre, no meramente natural, sino prevenido y ayudado de la gracia actual, a la que, como hemos dicho, San Buenaventura llama, por ser gratuitamente comunicada, *gratia gratis data* [483]. El Seráfico Doctor la describe con precisión. La gracia actual es iluminación en el entendimiento [484], excitación o moción en la voluntad [485], ayuda o auxilio [486]; una verdadera inspiración que, proviniendo de Dios, se recibe interiormente en las facultades superiores del alma [487].

Más todavía. En conformidad con el pensamiento bonaventuriano, la gracia actual bien puede concebirse, ya como insinuante voz o habla divina [488], ya como dulce invitación o llamamiento de lo alto [489], ora como relámpago que brilla [490], ora como sonido que retumba en el fondo de la conciencia [491], o también como soplo del divino espíritu que resuelve en fecundantes lluvias de compunción las nubes de iniquidad, que de suyo no se atraen sino la ira de Dios [492]. Propiedad suya es no sólo disponer al hombre para la gracia santificante, sino también, una vez justificado, conducirlo, por la resistencia al mal y por la práctica del bien [493],

[479] II *Sent.*, d. 26, a. un., q. 2, in corp., t. 1, 635-636; I *Sent.*, d. 14, a. 2, q. 1, in corp., t. 1, 249-250; *Brevil.*, p. 5, c. 1, n. 2.
[480] III *Sent.*, d. 19, a. 1, q. 1, in corp., t. 3, 400-401; *De donis Spiritus Sancti*, coll. 1, n. 4, t. 5, 484.
[481] II *Sent.*, d. 27, a. 1, q. 3, in corp., t. 2, 660.
[482] *Brevil.*, t. 5, c. 2, n. 2; II *Sent.*, d. 27, a. 2, q. 2, in corp., t. 2, 665.
[483] II *Sent.*, d. 38, a. 2, in corp., t. 2, 682; *Brevil.*, loc. cit.
[484] II *Sent.*, d. 28, a. 2, q. 3, in corp., t. 2, 689.
[485] Ibid., loc. cit.
[486] Ibid., q. 1, in corp., t. 2, 682; ibid., ad 1, t. 2, 683.
[487] III *Sent.*, d. 19, a. 1, q. 3, in corp., t. 3, 406; II *Sent.*, d. 38, a. 2, q. 2, in corp., t. 2, 682.
[488] II *Sent.*, loc. cit.; *Soliloq.*, c. 1, § 3, n. 16, t. 8, 34.
[489] II *Sent.*, loc. cit., ad 1, t. 2, 683.
[490] *In domin. III Quadrag.*, serm. 2, t. 9, 226.
[491] Ibid., loc. cit.
[492] Ibid., loc. cit.
[493] II *Sent.*, d. 28, a. 2, q. 3, in corp., t. 2, 689; ibid., loc. cit.

a la eterna bienaventuranza. Toda la ascesis cristiana está vinculada a la gracia, que nos ilustra para conocer la virtud, nos mueve para amarla y nos ayuda para practicarla cumplidamente [494]. Y así, todas las gracias, desde el primer pensamiento saludable [495] hasta la moción fortísima del Espíritu Santo que domina la mística cumbre [496], aunque dimanan, por vía de eficiencia, de las tres divinas Personas, se derivan, por vía de mérito, de la pasión de Cristo [497]. Por donde tenemos que Cristo es como una central de irradiaciones vitales que, difundiéndose en todas direcciones, nos habilita para los actos saludables, precedan o no a la gracia de la justificación.

*
* *

Grande, inmensamente grande es, sin duda, el beneficio de semejante lluvia de gracias, procedente de Cristo. Pero, en su comparación, muchísimo mayor es todavía el de la donación que Cristo nos hace de la gracia santificante, la cual traslada al alma la vida divina, comunicándole al Espíritu Santo [498]. Fruto suyo es la gloria eterna, premio de nuestros trabajos, "tan multiplicado, que no se puede contar; tan grande, que no se puede medir; de tan subido valor, que no se puede estimar, y tan copioso, que no se puede acabar" [499]. Es decir: contiene en ciernes la verdadera vida, que es vida de luz, gozo y amor; vida tan sublime que ni ojo vió, ni oído oyó, ni pudo caber en corazón humano [500].

San Buenaventura queda extasiado a la vista de las maravillas que encierra la vida de la gracia; y nos ha dejado una de las interpretaciones teológicas más bellas y completas que de ella se conocen. El misterio de la gracia coincide por completo con el misterio de nuestra deificación. Y para explicarlo, el Doctor Seráfico recurre a dos factores, inseparables el uno del otro: a la gracia creada y a la gracia increada. La gracia increada es el mismo Dios, uno y trino, puesto al alcance directo de la criatura racional. Es el mismo Dios que condesciende y se pone a nuestro nivel [501] y, si hacemos referencia a la comunicación del Espíritu Santo, bien podemos decir que es el don increado [502]. La gracia creada, en cambio, es lo que San Buenaventura llama

[494] *Collat. in Ioan.*, coll. 34, annot. 5-6, t. 6, 574.
[495] II *Sent.*, d. 28, a. 2, q. 1, in corp., t. 2, 682.
[496] *In Hex.*, coll. 2, n. 32, t. 5, 342.
[497] III *Sent.*, d. 19, a. 1, q. 3, in corp., t. 3, 406.
[498] Ibid., loc. cit.; ibid., q. 1, in corp., t. 3, 400-401.
[499] *Soliloq.*, c. 4, § 1, n. 1, t. 8, 57.
[500] Ibid., loc. cit.
[501] *Brevil.*, p. 5, c. 1, n. 3; II *Sent.*, d. 26, a. un., in corp., t. 2, 635.
[502] *Brevil.*, loc. cit.

"don creado" [503], vida [504], luz [505] y calor del alma [506]. Es el principio vital que nos da el ser perfecto, "bene esse" [507], un modo de ser que, traspasando los límites de nuestra naturaleza, la eleva hasta Dios [508], un hábito [509], una cualidad accidental [510], una forma absolutamente sobrenatural que adherida al alma, la dignifica, haciéndola agradable a los divinos ojos [511]. Es, sobre todo, lo que el Santo llama "influentia", la cual, en nuestro caso, es un hábito o forma creada deiforme, que procede de Dios y reduce a Dios [512].

Ambos elementos, la gracia creada y la gracia increada, el don creado y el don increado, se requieren para la participación de la vida divina por la criatura racional [513]. De parte de Dios, tenemos dignativa condescendencia y condescendiente dignación, pues baja hasta al hombre [514]; y de parte del hombre, elevación y sublimación que trasciende todo el orden creado y creable, pues sube hasta Dios [515]. El que participa de la vida divina está en perfecta posesión de un don perfecto que incluye esencialmente el don creado y el don increado. Dios baja hasta el nivel de la criatura, no por la realidad de su inalterable esencia, sino por una influencia o forma que de El procede [516]; y el hombre sube hasta Dios, no por movimiento local, sino por un hábito deiforme [517], que es la gracia gratificante y santificante.

Considérese, como se quiera, este don perfecto. Como bajada de Dios hasta la criatura, "condescensio, descendere, dignatio condescensiva", o como subida de la criatura hasta Dios, "exaltatio, sublimatio, elevatio". Siempre llegaremos a la misma conclusión: la deificación de la criatura implica, por una parte, la gracia creada; y por otra, la gracia increada. Las fórmulas caritológicas que San Buenaventura nos propone, son claras, categóricas, decisivas.

La gracia creada es un don que se nos da y se nos in-

---

[503] Ibid., loc. cit.; II *Sent.*, d. 26, a. un., q. 2, fund. 2, t. 2, 631; ibid., q. 5, ad opp., t. 2, 641.
[504] II *Sent.*, loc. cit.
[505] IV *Sent.*, d. 18, p. 1, dub. 3, t. 4, 496.
[506] Ibid., loc. cit.
[507] II *Sent.*, d. 26, a. un., q. 6, fund. 5, t. 2, 645; ibid., d. 27, a. 1, q. 1, in corp., p. 2, 654.
[508] *Brevil.*, loc. cit., n. 2; II *Sent.*, d. 29, a. 1, q. 1, in corp., t. 2, 695.
[509] II *Sent.*, d. 26, a. un., q. 3, fund. 6, t. 2, 637.
[510] Ibid., loc. cit., in corp., t. 2, 638.
[511] Ibid., loc. cit., dub. 2, t. 2, 648; ibid., a. un., q. 2, fund. 2, t. 2, 634; ibid., q. 3, in corp., t. 2, 639.
[512] *Brevil.*, loc. cit., n. 3; II *Sent.*, loc. cit., q. 6, in corp., t. 2, 646.
[513] I *Sent.*, d. 14, a. 2, q. 1, in corp., t. 1, 249-250.
[514] *Brevil.*, loc. cit.; II *Sent.*, d. 27, a. 1, q. 3, in corp., t. 2, 660; ibid., d. 29, a. 1, q. 1, in corp., t. 2, 695.
[515] *Brevil.*, loc. cit.
[516] Ibid., loc. cit.
[517] Ibid., loc. cit.; II *Sent.*, d. 39, a. 1, q. 1, in corp., t. 2, 696.

funde inmediatamente por el mismo Dios. Con ella y en ella se nos da el Espíritu Santo, que es el don increado [518]. Es una influencia o don que no sólo procede inmediatamente de Dios, sino también inmediatamente nos reduce a Dios y nos conforma con Dios [519], que es la gracia increada. "Gratia est influentia a Deo exiens et ad Deum reducens" [520]. Establece una comunicación directa e inmediata entre Dios y el alma. El alma posee a Dios, delicioso objeto de fruición; y Dios posee al alma, encantadora residencia de la divinidad [521]. Aquí todo es íntimo, todo amigable, todo familiar. La gracia creada, que es la gracia gratificante, informa el alma, la eleva y sublima, haciéndola participante de la divina naturaleza [522]. Santificar, conformar, adornar y hacer grato a Dios [523], tales son los actos imprescindibles de ese principio de vida divina, inherente en el espíritu racional, cuyo ser y operación natural sobrepujan inconmensurablemente. "Est supra naturale complementum omnis creaturae" [524], dice San Buenaventura, refiriéndose al don de la gracia creada.

*

* *

Respecto al hombre caído que se levanta de la culpa, se da el hecho de la justificación, obra más excelente que la creación de los cielos y de la tierra [525]. Justificar, en sentido privativo [526], es lo mismo que hacer justo al que es injusto [527]. Denota un paso, un cambio, y cambio dichoso, del estado de la injusticia al de la justicia. De suerte que, en virtud de la justificación, "el alma pecadora, que era enemiga de Dios, tugurio del diablo y esclava del pecado, se convierte en esposa de Cristo, templo del Espíritu Santo e hija del Padre Eterno" [528]. Principio formal de tan admirable mudanza es el don de la gracia santificante que se infunde en el alma [529]. San Buenaventura se ocupa en perfilar detalladamente el contenido de la justificación que con tanta claridad y maestría

---

[518] *Brevil.*, loc. cit. [519] Ibid., loc. cit.
[520] III *Sent.*, d. 2, a. 3, q. 2, in corp., t. 3, 57.
[521] II *Sent.*, d. 27, a. 1, q. 3, in corp., t. 2, 160.
[522] Ibid., d. 27, a. 1, q. 3, in corp., t. 2, 660.
[523] Ibid., d. 39, a. 1, q. 1, in corp., t. 2, 696.
[524] Ibid., loc. cit.
[525] IV *Sent.*, d. 5, a. 3, q. 1, fund. 1, t. 4, 127.
[526] II *Sent.*, d. 5, a. 3, q. 1, ad 1, t. 2, 155. Justificar es convertir al no justo en justo. La palabra *no justo* puede entenderse de dos maneras. Negativamente, como sujeto que, no teniendo la mancha de impiedad, carece de la gracia (en este sentido fueron justificados los ángeles), y privativamente, es decir, como sujeto que, siendo indigno por la culpa, está privado de la gracia. Y así es justificado el hombre caído.
[527] III *Sent.*, d. 40, a. 1, q. 2, in corp., t. 3, 888; ibid., d. 17, p. 1, a. 1, q. 1, ad 1, t. 4, 419.
[528] *Brevil.*, p. 4, c. 3, n. 3. [529] Ibid., loc. cit.

enseñó y definió más tarde el Concilio Tridentino. La remisión de los pecados [530], la renovación y santidad interna [531], son efectos que formalmente proceden de la gracia, investidura ontológica que eleva y adorna el alma. Lo demás, así la vida moral de los justificados [532] como los múltiples hábitos operativos que la condicionan [533], depende de esa transformación física primordial, derivación de la gracia. La influencia deiforme, o sea la gracia, "purifica, ilumina y perfecciona el alma; la vivifica, la reforma y la consolida; la eleva, la asimila y la une con Dios, haciéndola aceptable a sus divinos ojos" [534]. Tal es la honda reforma interior, "reformatio" [535], que llega a lo más íntimo del alma; tal, la nueva creación, "recreatio" [536], complemento gratuito de la primera; y tal, por último, la vida verdadera, "vivificatio" [537], que palpita en los justificados. Vida de justicia, de claridad y caridad: "influentia secundum rectitudinem electionis" [538].

Pero San Buenaventura no para en estas saludables operaciones de la gracia. Considérala con atención en cuanto es medio que nos conecta directamente con Dios; "secundum quietudinem fruitionis" [539]. La gracia, al paso que ennoblece el alma, la consuma y aquieta, poniéndola en contacto inmediato con Dios, en quien se halla toda perfección y todo cúmulo de bienes, y, por lo mismo, la suma felicidad [540]. En la literatura bonaventuriana fulguran, como pequeña constelación de estrellas, los títulos de dignidad que se aplican al alma, encumbrada a la participación de la vida divina. El alma en gracia es, en efecto, templo, hija y esposa de Dios [541]. Y lo es, no como quiera, sino de manera estupenda e inefable. Constitúyese en templo, no vacío, sino habitado por Dios [542]; en hija, que, siendo reproducción divina, ostenta el derecho a la herencia eterna [543]; en esposa, no separada del celestial esposo, sino unida a Él indisoluble y cuasi matrimonialmente por el acto del amor [544].

Santa Teresa de Jesús, aquella incomparable Doctora Mística, trazó en *Las Moradas* una bellísima descripción del alma

[530] Ibid., loc. cit.; II *Sent.*, d. 38, a. 1, q. 1, in corp., t. 2, 676; ibid., loc. cit., ad 1-3, t. 2, 676-677; ibid., d. 28, a. 1, q. 1, fund. 6, t. 2, 674.
[531] *Brevil.*, loc. cit.; II *Sent.*, d. 36, a. un., q. 2, in corp., t. 2, 636.
[532] IV *Sent.*, d. 19, p. 2, dub. 3, t. 4, 496.
[533] Ibid., loc. cit.; *Brevil.*, p. 5, c. 9, n. 2; ibid., c. 5, n. 1.
[534] *Brevil.*, loc. cit., c. 1, n. 2.
[535] II *Sent.*, d. 26, a. un., q. 2, ad 2-10, t. 2, 636.
[536] Ibid., loc. cit. [537] Ibid., loc. cit.
[538] *Brevil.*, loc. cit. [539] Ibid., loc. cit.
[540] Ibid., loc. cit.; II *Sent.*, d. 26, a. un., q. 3, in corp., t. 2, 638.
[541] II *Sent.*, d. 29, a. 1, q. 1, in corp., t. 2, 696; *Brevil.*, loc. cit.
[542] *Brevil.*, loc. cit.; II *Sent.*, d. 27, a. 1, q. 3, in corp., t. 2, 660.
[543] *Brevil.*, loc. cit.; II *Sent.*, d. 29, a. 1, q. 1, in corp., t. 2, 696.
[544] *Brevil.*, loc. cit.

del justo, verdadero paraíso, donde Dios tiene sus deleites. Considera a nuestra alma "como un castillo todo de diamantes y muy claro cristal" [545]. El castillo tiene "muchas moradas, unas en alto, otras a los lados; y en el centro y mitad de todas éstas tiene la más principal, que es adonde pasan las cosas de muchos secretos entre Dios y el alma" [546]. La caritología bonaventuriana puede considerarse también como un castillo o palacio encantador, embellecido con todo género de perlas y piedras preciosas y habitado por el rey. El castillo es el alma; la ornamentación del castillo, la gracia con el cortejo de los dones gratuitos; y el rey del palacio, el mismo Dios, uno y trino.

Ni el don creado sin el don increado; ni el don increado sin el don creado. Ambos dones son los que constituyen la realidad caritológica que San Buenaventura esclarece: el templo y el morador del templo, la hija y el Padre, la esposa y el Esposo. El don o la gracia creada consagra el templo, que es el alma; la erige en hija, por la semejanza divina; en esposa, según son encantadoramente graciosas las joyas que la adornan [547]. Sin la gracia, el alma es como un espejo sin pulimentación ni tersura [548]. Carece de virtud reflectora. "Si sobre un cristal que está al sol, dice Santa Teresa, se pusiese un paño muy negro, claro está que, aunque el sol dé en él, no haría claridad ni operación en el cristal" [549]. Y esto es lo que ocurre con el alma privada de la gracia. Aunque Dios está presente a ella, ella, incapaz de recibir la claridad divina, está ausente de Dios [550]. Sin la gracia increada, el alma, por muy tersa y pulimentada que estuviese en virtud de la gracia creada, sería como un espejo sin el resplandor. "In nocte speculum nihil reddit" [551].

La gracia creada es un medio, una disposición para la gracia increada. Y la gracia increada es una bajada, una condescendencia, un ilapso de Dios en el alma, adornada de los encantos de la gracia santificante. Este es, sin duda, el aspecto más interesante de nuestra deificación. Y San Buenaventura gusta de estudiarlo con especial cariño.

*

* *

Según el pensamiento bonaventuriano, eco fiel de la doctrina de la Tradición, Dios, tal como es, en su unidad de naturaleza y trinidad de personas, se traslada al centro del

[545] Cf. *Primeras Moradas*, c. 1; *Obras completas (Biblioteca del Apostolado de la Prensa)*, t. 2, Madrid, 1920, p. 199.
[546] Cf. op. cit., p. 200; II *Sent.*, loc. cit. [547] Ibid., loc. cit.
[548] *In Hex.*, coll. 5, n. 25, t. 5, 358.
[549] Cf. op. cit., p. 206.
[550] II *Sent.*, d. 26, a. un., q. 2, ad 7, t. 2, 630.
[551] *In Hex.*, loc. cit.

alma. Y precisamente aquí, en este hecho, que sólo se explica por la liberalidad del divino amor, se halla el núcleo vital de toda la caritología. San Buenaventura lo conoce perfectamente y se esfuerza por descifrar, en cuanto cabe, misterio tan profundo. La comunicación e inhabitación de las personas trinitarias en el alma del justo [552], la venida del Padre [553], la misión del Hijo y del Espíritu Santo [554], la procesión [555] y donación temporal del que, procediendo, por vía de amor, del Padre y del Hijo, es lazo de unión de entrambos [556], todas estas modalidades de la gracia increada son otras tantas realidades inefables a que San Buenaventura recurre en materia tan subida y delicada.

"No es otra cosa el alma del justo, sino un paraíso", escribe Santa Teresa [557]. Toda la Trinidad está de asiento en ella por presencia substancial y sobrenatural [558], la cual es fundamento indispensable de los actos psicológicos aprehensivos y fruitivos de la realidad infinita de Dios. Tal es el don de la inhabitación. Quien lo tiene, posee a Dios y es poseído por Dios [559], tesoro sin límites de los espíritus creados.

Privilegiado objeto de complacencias trinitarias es el alma en gracia. El alma del justo convive amigablemente con la nobilísima familia divina, constituída de las personas de la Santísima Trinidad. Viene a ella el Padre, plenitud fontal [560]; y a ella también son enviados el Hijo y el Espíritu Santo [561]: el Hijo, por el Padre; y el Espíritu Santo, por el Padre y el Hijo [562]. Envío tan íntimo y cordial es lo que en la teología se llama *misión divina,* la cual, a los ojos de San Buenaventura, incluye precioso juego de notas caritológico-trinitarias: emanación, término de operación, inhabitación y manifestación [563].

Y primero, la emanación. La persona enviada procede de la persona que la envía. De ella emana eternalmente. Y como quiera que las personas divinas son infinitamente perfectas, coiguales en la esencia, virtud y dignidad, y de todo en todo inmutables, no se da otro orden entre ellas que el de la originación, emanación o procedencia [564]. De ahí que el Padre, que

552 *Brevil.*, p. I, c. 5, n. 2; I *Sent.*, d. 18, q. 5, in corp., t. I, 328.
553 *Collat. in Ioan.*, c. 14, coll. 54, t. 6, 603-604.
554 I *Sent.*, d. 15, p. 2, a. un., q. 2, in corp., t. I, 270.
555 Ibid., d. 14, a. I, q. I, in corp., t. I, 245-246.
556 Ibid., d. 18, a. un., q. 4, in corp., t. I, 328.
557 Cf. op. cit., *Moradas primeras,* c. I, pág. 199.
558 *Brevil.*, loc. cit.
559 I *Sent.*, d. 14, a. 2, q. I, ad 3, t. I, 250.
560 *Collat. in Ioan.*, loc. cit.; I *Sent.*, d. 15, p. I, a. I, q. 4, in corp., t. I, 266.
561 *Brevil.*, p. I, c. 5, n. 5.
562 Ibid., loc. cit.
563 I *Sent.*, d. 16, a. un., q. I, in corp., t. I, 279.
564 Ibid., d. 15, p. I, a. un., q. I, ad I, et 3, t. I, 260.

es innascible, envíe y no sea enviado; que el Hijo, que es producido y produce, envíe y sea enviado; y que el Espíritu Santo, que no produce, pero es producido, no envíe y sea enviado [565].

Y segundo, el término de la operación. La misión no sólo dice que una persona divina procede de otra persona, igualmente divina, sino también denota referencia al tiempo. Dice, en efecto, orden a algo nuevo que, no pudiendo recaer en Dios, recae necesariamente en la criatura. Y esa operación divina, cuyo término es un efecto creado, se recibe en la criatura racional; y se recibe para su santificación [566]. Y, por lo mismo, término de la misión divina es o la gracia santificante o los hábitos, basados en la gracia santificante o los actos que de la posesión y ejercicio de tales hábitos se originan.

Y tercero, la inhabitación. Efectivamente, tan pronto como la gracia santificante o un hábito nuevo o actuación suya nueva se comunica, la persona divina enviada está substancial y sobrenaturalmente presente al alma; y el alma está presente a la persona enviada, convirtiéndose en receptáculo de la divinidad. Y añadimos que la persona divina es enviada, no sólo como don de la inhabitación, sino también como objeto de fruición y principio de operación.

Por último, la manifestación. No existen misiones divinas sin que se manifieste o se conozca, no sólo que la persona divina enviada procede de la que la envía, sino también que hace morada en la criatura racional [567]. Y es de advertir que la manifestación o conocimiento tanto de la procedencia eterna como de la inhabitación de la persona divina, objeto de la misión, no ha de ser necesariamente actual, "in actu" [568]. Basta que sea habitual, "in habitu" [569], conocimiento que exige tan sólo un efecto, capaz de llevarnos a conocerlas en acto, aunque las ignoramos de hecho [570]. Y añadimos que tal conocimiento o manifestación no es preciso que sea del todo cierto; basta que sea conjetural [571].

Está demás indicar que San Buenaventura, según sea asequible o no a los sentidos el efecto que, procediendo de Dios, manifiesta a la persona enviada en orden a su procedencia e inhabitación, admite dos géneros de misiones divinas: unas visibles y otras invisibles. Las visibles, además de las notas esenciales inherentes a toda misión, implican aparición externa de la persona divina, sea en la humanidad

565 Ibid., loc. cit., q. 2, in corp., t. I, 261-262.
566 Ibid., loc. cit., q. 2, in corp., t. I, 261-262; ibid., p. 2, a. un., q. 2, in corp., t. I, 272.
567 Ibid., loc. cit., q. 3, in corp., t. I, 263.
568 Ibid., q. I, ad 4, t. I, 271.
569 Ibid., loc. cit.
570 Ibid., d. 16, a. un., q. I, ad 4, t. I, 280.
571 Ibid., d. 15, p. I, a. un., q. I, ad 4, t. I, 271.

asunta, como en el misterio de la encarnación, sea en algún signo, como las referentes al Espíritu Santo en la ley de la gracia [572]. Más importantes son, en nuestro caso, las misiones invisibles, llamadas así porque es oculta e inaccesible a los sentidos la realidad o efecto gratuito que manifiesta la procedencia o la inhabitación de la persona divina que se envía: la gracia santificante, los dones que radican en ella, los actos de iluminación e inflamado amor, provenientes de los hábitos deiformes de los justos. Siempre que se infunde la gracia o nuevos hábitos gratuitos, o se usa de una manera nueva de ellos, hay misión del Hijo y del Espíritu Santo al alma del justo. Nunca se envía, tratándose de las misiones invisibles, la persona del Verbo, sin enviar al mismo tiempo la persona del que es el don increado: el Espíritu Santo [573].

Y vamos a otra variante caritológica, consignada con frecuencia en el pensamiento bonaventuriano. Nos referimos a la comunicación de Dios al alma del justo. El amor es de suyo difusivo. Sumo y liberalísimo es Dios. Y, por lo mismo, Dios se da y se comunica a la criatura racional mediante la gracia. Desde el punto de vista de la liberalidad, la comunicación divina es común a las personas trinitarias. "Tota Trinitas dat se" [574]. Y es que comunicarse liberalmente compete a las tres divinas personas.

Pero en la comunicación divina puede considerarse no sólo la liberalidad, sino también la autoridad y la sub-autoridad.

Fijando la mirada en las emanaciones trinitarias, hallamos, ante todo, un principio que, poseyendo por sí el tesoro de la divinidad, lo comunica totalmente: el Padre. El Padre es innacible, no sólo por carecer de principio de emanación, sino también por contener todo ser, toda luz, todo amor y todo poder en toda su infinitud. Propiedad suya es ser principio y plenitud fontal, que, en su fuerza expansiva, comunica la divina esencia, virtud y vitalidad al Hijo y al Espíritu Santo. Y como quiera que "auctoritas in divinis est principalitas" [575], la autoridad es un término nocional que se aplica, sobre todo, al Padre.

El Hijo es Dios. Tiene la misma substancia, la misma virtud y la misma divinidad que el Padre. Pero todo esto lo tiene, no por sí, sino recibido del Padre. Es un término principiado, coigual, consubstancial y coeterno al Padre, de quien dimana. Y porque la sub-autoridad *in divinis* no denota sino la nota mocional que declara la originación del término principiado, que recibe la divinidad del principio de donde se

[572] Ibid., d. 16, a. un., q. 3, in corp., t. 1, 283; ibid., a. un., q. 1, in corp., t. 1, 279; ibid., ad 3.
[573] Ibid., d. 15, p. 2, a. un., q. 2, in corp., t. 1, 272; ibid., q. 3, in corp., 273.
[574] Ibid., d. 18, a. un., q. 4, in corp., t. 1, 32[?].
[575] Ibid., d. 12, a. un., q. 2, ad 4, t. 1, 222.

origina, de ahí que al Hijo convenga propiamente la sub-autoridad. Y al mismo tiempo, puesto que el Hijo es juntamente con el Padre principio de espiración respecto al Espíritu Santo, tiene respecto a éste autoridad.

El Espíritu Santo, que recibe la divinidad, por vía de la voluntad infinitamente fecunda, del Padre y del Hijo, no tiene sino la sub-autoridad. Y así al Padre compete la autoridad sin la sub-autoridad; al Hijo, la autoridad con la sub-autoridad; y al Espíritu Santo, la sub-autoridad sin la autoridad. Este panorama trinitario no se pierde de vista con San Buenaventura. Ni al explicar el misterio de la Santísima Trinidad en sí mismo ni al referirlo a las operaciones divinas *ad extra*.

Mirada, pues, la comunicación divina por parte de la liberalidad y autoridad, conviene propiamente al Hijo y al Espíritu Santo. Y demos otro paso más. Desde el punto de vista no sólo de la liberalidad y autoridad, sino también del modo de la producción, la comunicación divina es propia del Espíritu Santo, pues que es propio de El proceder por vía de desinteresado y mutuo amor [576]. El Padre se da y se comunica; el Hijo es dado por el Padre y se da a sí mismo; y el Espíritu Santo es dado y comunicado por el Padre y el Hijo, dándose también en su propia persona [577]. Y entonces se dan cuando son poseídos; y son poseídos por el alma cuando están a su disposición y alcance, y entonces se hallan, como un tesoro en manos del poseedor, cuando son objeto de fruición para el alma [578]. "Tunc datur simpliciter, quando simpliciter habetur, non tantum ad usum, sed ad fructum" [579].

Y esto nos lleva como de la mano a otra modalidad caritológica, que es la donación temporal del Espíritu Santo, persona divina que, por proceder "secundum rationem liberalitatis" [580], se llama propiamente don [581]. Y lo es en efecto: primero, porque, en fuerza de su misma emanación personal, es apto para ser donado, "donabile"; segundo, porque, en virtud del decreto y determinación divina, había de ser donado; y tercero, por haber sido donado de hecho [582]. Es el amor subsistente y personal, primero e hipostático, en el que se donan todos los dones [583]. Es el don increado, que se nos da con la gracia y en la gracia [584].

[576] Ibid., d. 18, a. un., q. 4, in corp., t. 1, 318.
[577] Ibid., loc. cit.; ibid., d. 15, a. un., q. 1, in corp., t. 1, 270.
[578] Ibid., d. 14, a. 2, q. 1, in corp., t. 1, 249-250.
[579] Ibid., d. 15, a. un., q. 1, in corp., t. 1, 270.
[580] Ibid., d. 10, a. 1, q. 1, in corp., t. 1, 195; ibid., q. 2, t. 1, 197.
[581] Ibid., d. 18, a. 1, q. 4, in corp., t. 1, 328.
[582] Ibid., q. 5, in corp., t. 1, 330; ibid., q. 2, in corp., t. 1, 325.
[583] Ibid., q. 1, in corp., t. 1, 323-324.
[584] *Brevil.*, p. 5, c. 1, n. 2.

Y no olvidemos otra modalidad caritológica: la procesión temporal del Espíritu Santo [585]. Se explica, no en cuanto es emanación eterna del amor del Padre al Hijo y del Hijo al Padre, sino en cuanto se recibe en el tiempo por el alma, el Espíritu Santo, que eternamente procede del Padre y del Hijo [586].

Todas estas realidades caritológico-divinas encierran la que es primordial y básica. Esa es la que San Buenaventura llama "descendere" [587], "condescensio" o "dignativa condescensio", "condescensio dignativa" [588]. Todas ellas hallan su perfección consumada en lo que se dice "aperta visio", visión de Dios cara a cara en la gloria eterna [589].

*
* *

Intuición teológica maravillosa es, sin duda, la que San Buenaventura nos presenta. En ella todo es equilibrio y armonía. Los hábitos creados y gratuitos y deiformes reducen el alma inmediatamente a Dios y la convierten en santuario de Dios, uno y trino. Dios se abaja, no por mudanza de su esencia, sino por un influjo que de El procede, hasta nivelarse con la criatura. Ambas realidades, la creada y la increada, deifican el alma. La gracia creada, con su acompañamiento de dones gratuitos, reforma y transforma el ser espiritual, purificándolo, iluminándolo y perfeccionándolo. Y ésta es la doctrina de la Iglesia, sancionada por el Concilio Tridentino. En consonancia con la Tradición, San Buenaventura tiende a interpretar todas las maravillas de la gracia en función a la presencia especial de Dios en el alma del justo. Dios está en todas partes y en todas las cosas que de El provienen, tanto en el orden natural como en el orden sobrenatural; y está en ellas por esencia, por potencia y por presencia. Ambos órdenes se distinguen netamente. Dentro del ámbito de la naturaleza, las criaturas vienen de Dios "ad modum exeuntis". Las que son imágenes suyas, y lo son todos los seres espirituales creados, pueden conocer y amar a Dios, pero permaneciendo en el atrio de la creación, sin llegar nunca a la visión directa ni al amor fruitivo que de ella se deriva. La gracia, en cambio, es un efecto gratuito "ad modum redeuntis". Procede de Dios y nos reduce inmediatamente a Dios, que se hace accesible, no sólo a nuestra inteligencia, que lo aprehende mediante la fe en la tierra y mediante la visión en el cielo, sino también a nuestra voluntad, que lo ama fruitivamente. Tanto el mundo de la naturaleza como el mundo de la gracia creada es término de la operación divina *ad extra*. Y como tal, común a las tres divinas personas.

Esa es la convicción íntima de San Buenaventura, quien, en perfecto acuerdo con los documentos eclesiásticos y la doctrina de la Revelación, rechaza toda obra divina *ad extra*, reservada exclusivamente a una de las divinas personas. Y, por otra parte, las fórmulas escriturarias y tradicionales, según las cuales ciertas operaciones caritológicas se reservan propiamente para una de las divinas personas, tienen una explicación, no supresiva ni atenuante, sino decisiva y vigorizante. El Dios uno y trino, que se abaja, por dignación amorosa, hasta el nivel de la criatura, se participa por ésta. Y se participa tal como es. Y así en la reducción terminativa de la gracia creada, que dimana de las tres divinas personas, se ha de implantar, no sólo la apropiación, sino también la propiedad personal. De hecho, el Dios Padre viene y se da al alma en propia persona; el Padre envía y comunica a su Hijo en sí mismo; y el Padre y el Hijo envían y donan al Espíritu Santo en sí mismo también. Encumbramiento tan sublime no se da sino en virtud de lo que San Buenaventura llama "influentia deiformis", efecto gratuito proveniente de las tres divinas personas, pero que, por apropiación, se atribuyen al Espíritu Santo. Esto no impide que allí donde la comunicación de Dios es inmediata y directa, es decir, en la meta de la reducción del alma a Dios, las personas trinitarias se tornen asequibles según sus propiedades personales; y que, por lo mismo, por esta connotación que lo increado tiene respecto a lo creado, puedan atribuirse, no sólo apropiada, sino también propiamente, efectos que, desde el punto de vista de la causalidad, reclaman necesariamente la operación común de toda la Trinidad. De suerte que las personas juntas obrarían un efecto temporal, relacionando a cada una de ellas el alma. Así se explicaría un fenómeno que se nota en la hagiografía. Almas santas hay que se sienten especialmente atraídas por una persona divina. Unas sienten particular devoción al Padre Eterno; otras, a la Sabiduría eterna, que es el Verbo; y otras, por último, al Espíritu Santo. Y aun experimentan unas veces al Padre, otras al Hijo y otras al Espíritu Santo, obrando en ellas. La caritología bonaventuriana vendría a probar esas devociones y esas experiencias de las almas santas. Y todo ello, sin menoscabo del honor y gloria, de todo en todo igual, que se ha de tributar a cada una de las divinas personas. Cuestión harto dificultosa es ésta para pretender el monopolio de la verdad, cosa que San Buenaventura aborrece muchísimo. Pero creemos que

585 I *Sent.*, d. 14, a. 1, q. 1, in corp., t. 1, 245-246.
586 Ibid., loc. cit.
587 *Brevil.*, p. 1, c. 5, n. 4.
588 Ibid., p. 5, c. 1, n. 2.
589 II *Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, in corp., t. 2, 545.

la doctrina del Seráfico Doctor, feliz hermenéutica de los datos caritológicos revelados, no carece de interés. Sobre todo, en nuestros días. Pues cosa sabida es que teólogos respetables no se avienen hoy acerca de las operaciones hipostáticas o no hipostáticas de las personas trinitarias en la obra de la santificación de las almas, sobre todo.

*
* *

Otro de los puntos que merecen nuestra atención es la sobrenaturalidad de la gracia que nos eleva y deifica. A lo que se colige de lo que hemos escrito ya, la gracia santificante es absolutamente sobrenatural, no sólo por razón del principio de donde se deriva, sino también por razón de su misma realidad, que nos eleva "ultra terminos sive status naturae". Aquí el atrio se convierte en santuario, donde habita Dios. El hombre, siervo por condición natural, se convierte en hijo amado que vive en el paterno hogar. El alma, pobre doncella por la creación, es asumida por esposa que se une "quasi matrimonialiter" a su celestial Esposo, que es Dios. Todo esto trasciende de vuelo todo el orden natural creado y creable. Y por eso la gracia santificante, que se lleva aneja una presencia tan admirable y especial de Dios en el alma, es absoluta y entitativamente sobrenatural. Aunque inmensamente inferior a la gracia de la unión, por la que el hombre es Dios y Dios es hombre, es inmensamente superior a todos los efectos que se encierran en el orden natural, los cuales se producen "ad modum exeuntis".

*
* *

Y no hemos de olvidar otro aspecto de la caritología bonaventuriana. San Buenaventura identifica substancialmente la gracia y la gloria; y las distingue modalmente [590]. La gloria es la gracia consumada: el sazonado fruto que viene de la perfumada flor, los esplendores del mediodía de una risueña aurora en *crescendo*. La gracia y la gloria son un influjo divino, en cuya virtud el alma posee a Dios y Dios habita en el alma. La posesión de Dios por la gloria es perfecta y llena de imperturbable quietud; la de Dios por la gracia no es plena y va dominada de una tendencia impulsiva hacia el sumo bien, objeto beatificante de los bienaventurados. Lo que aquí es vida de destierro, allí es vida de la patria. Lo que aquí es un transitorio acto meritorio, allí se convierte en perpetuo y glorioso reinado. Y, por consiguiente, de la gracia a la gloria va lo que va de un grado

[590] Ibid., d. 27, a. 1, q. 3, in corp., t. 2, 660.

inferior a otro superior. Hay entre ambos identidad esencial, pero también una diferencia inmensa, que no es, sin embargo, más que accidental.

*
* *

Eso mismo, y aun con mayor razón, afirmamos de los diversos grados de la vida espiritual. Dentro de una misma realidad común se dan modalidades que la van completando y matizando indefinidamente. La gracia inicial de un justo contiene en embrión todos los tesoros vitales de su vida perfecta. En el principio, en el medio y en el fin, el justo posee la gracia, las virtudes, los dones y las bienaventuranzas que la hacen deiforme. Posee asimismo el don de la inhabitación de la beatísima Trinidad junto con las demás formas comunicativas que incluye la dignativa condescendencia divina. Pero los hábitos elevantes y gratuitos son más o menos deiformes, según va uno desarrollándose más o menos en la vida espiritual. Y en relación a la gracia increada, lo que el Seráfico Doctor llama "profundatio" [591], que es como una inmersión en Dios, es mayor o menor, según la gradual y progresiva perfección de la vida de la gracia.

No parece el alma toda deiforme desde el principio. Principio y fundamento de la vida espiritual es la gracia santificante. Junto con ella se nos infunden "quoad habitum" toda la comitiva de hábitos gratuitos, que son las virtudes, los dones y las bienaventuranzas [592]. Pero en cuanto a su ejercicio, no se actúan todos simultáneamente. El que al anochecer observa el cielo sereno, ve que ahora aparece una estrella, a continuación otra y luego otras y otras, hasta que todo él se ve convertido en inmensa bóveda estrellada. Algo así ocurre con el alma del justo respecto de los dones gratuitos que ejercita. Tan pronto como la gracia se infunde en ella, enciéndense las virtudes en cuanto a su ejercicio. Luego, al paso que se desarrolla, se encienden los dones en cuanto a su uso. Y, por último, hermoseando la bóveda espiritual del alma, pónense en juego las bienaventuranzas hasta conseguir el uso de la de los pacíficos, cuyo acto culminante es la "sapientia nulliformis" [593].

Los grados de deiformidad, inherentes a la gracia y a sus ramificaciones, que son los hábitos gratuitos, y los grados de profundación o entrada en Dios, son, sin duda, no

[591] *In Hex.*, coll. 3, n. 32, t. 5, 348.
[592] III *Sent.*, d. 36, a. un., q. 2, in corp., t. 3, 795. Está de más advertir que cuanto decimos de la sucesiva actuación de los hábitos gratuitos enraizados en la gracia santificante lo referimos a los que gozan del uso de la razón o a los adultos.
[593] *In Hex.*, coll. 1, n. 28-33, t. 5, 340-342.

sólo factores que explican las diversas fases evolutivas de la vida espiritual, sino también el criterio que distingue unas de otras. Y esto no sólo en orden a uno mismo, sino también en orden a los demás seres elevados al consorcio de la divina naturaleza. Angeles, bienaventurados y justos de la tierra se diferencian unos de otros, por razón de la perfección de la vida divina que participan. Y su graduación perfectiva proviene, de una parte, de la mayor o menor deiformidad, y de otra, de las órbitas más o menos profundas que trazan en el fondo sin límites de la esencia divina y del misterio trinitario.

El alma del justo, por lo tanto, es un santuario, un templo, un cielo y un paraíso de Dios. Y lo es, sobre todo, en el cielo; y, limitándonos al estado de los viadores, lo es principalmente en la cumbre de la perfección. Pero no deja de serlo en el mismo comienzo de la vida espiritual, inaugurada por el advenimiento de la gracia al reino interior del alma. Y ese santuario y templo está sustentado, levantado y terminado por la sincerísima caridad de Cristo [594]; este cielo y paraíso se halla adornado de luces y flores por la mano del supremo Jerarca, Cristo Jesús, principio meritorio de todas las gracias.

Cierto que entre el comienzo de la vida espiritual en el momento de la justificación y su pleno desarrollo en la mística cumbre, media una distancia inmensa. San Buenaventura lo sabe perfectamente. Y lo que sabe, escribe en vigoroso estilo. El alma privada de la gracia de la contemplación es como el firmamento sin sol, sin luna ni estrellas. Pero la que gracia tan excelente posee, es como el firmamento esmaltado de relucientes luceros. Más todavía. Según el Seráfico Doctor, de la cima de la vida contemplativa al valle de los imperfectos va lo que va del cielo a la tierra; o, para usar de una frase gráfica, de un ángel a un animal. "Bestialis est homo carens his et habens faciem inclinatam ad terram sicut animal; sed plenus luminibus est totus angelicus" [595]. Ni dirían otra cosa Santa Teresa y San Juan de la Cruz, maestros de la mística teología.

Y, sin embargo, nada de diferencias substanciales: La gracia lleva en germen toda la vitalidad exuberante de la vida perfecta. Afirmar lo contrario sería adulterar el pensamiento bonaventuriano.

Los árboles frutales viven durante el invierno. Viven, en forma esquelética, sin que se manifieste su vigor. Pero llega la primavera, la atmósfera se templa, desaparecen las

[594] *Itin. mentis in Deum*, c. 4, n. 8.
[595] *In Hex.*, coll. 20, n. 2, t. 5, 425. Esta diferencia, expresada con frase tan fuerte, no indica diferencia de grado esencial; es una frase meramente ponderativa.

heladas, y la luz y el calor actúan en creciente intensidad. La savia vital se activa y circula con fuerza por todos los puntos vivos de la planta. Y las yemas se abren en flores, hojas y frutos en agraz, los cuales, cuando se sazonan y se recogen y se gustan, deleitan y sustentan al hombre por su sabrosidad saludable. Es lo que acontece con el alma del justo, la cual, para usar de un símil bonaventuriano, tiene su invierno, primavera, verano y otoño. Los principiantes viven la vida divina, comunicada por la gracia. Pero la viven sin calor ni pujanza; en estado endémico y latente. La gracia eleva el alma hasta conectarse con Dios. Las virtudes se actúan en cuanto son necesarias para la conservación de la gracia. Y los dones y las bienaventuranzas, estos hábitos deiformes superiores, duermen, en estado latente, en el fondo del alma. Pero, al paso que el alma va ejercitándose en las virtudes, el sol eterno, que es Dios, influye con mayor fuerza en ellas. Y entonces brotan, en orden ascendente, primero los dones y luego las bienaventuranzas. Y emerge toda una floración de obras meritorias, las cuales, llegadas a sazón por la luz y calor estival, proveniente de Dios, que, sin nubes ni borrascas, domina ya el hemisferio del alma, se recogen en el otoño y se gustan y se saborean con fruitiva complacencia. Y ésta es la felicidad suprema en la tierra [596].

Y en esta expansión vital de la gracia, San Buenaventura hace referencia constantemente a Cristo. Todo el organismo espiritual, constituído por la gracia y los dones gratuitos, brotes espontáneos de la gracia, viene del influjo mediador de Cristo Jesús. La energía que pone en movimiento toda esa contextura orgánica no es sino un mensaje de amor que emana de su divino Corazón. Y merced a Cristo, autor de la gracia, que cura y sana, ilumina y perfecciona, quedamos purificados, rectificados, llenos de luz y de rebosante vida. Casa sosegada y jardín delicioso ha de ser el alma que desea comunicarse íntimamente con Dios. Y Cristo ordena y pacifica la casa y el huerto de nuestra conciencia. La guarnece de temor santo, la escolta con su luz y fortaleza y la adorna de viñedos, bosquecillos y frutales, los cuales simbolizan el amor generoso como el vino, las virtudes numerosas como los árboles de la selva, y las buenas obras, olorosas y perfumadas, como los sabrosos frutos de los frutales [597]. Hermoso es el huerto con su cerco y abundancia de fuentes de aguas cristalinas. Y está plantado por la mano del Amado, Cristo Jesús.

Varón de deseos es el Seráfico Doctor. El logro de su

[596] Ibid., loc. cit., n. 9, t. 5, 426-427.
[597] *Comment. in Eccles.*, c. 2, n. 8, t. 6, 22.

ideal, siempre antiguo y siempre nuevo, exige, no pies para caminar, sino alas para volar. Su *Itinerario* es una subida a Dios [598], a la Jerusalén de arriba [599], al monte Sión. Es un paso de Egipto, por el mar Rojo y el desierto de este mundo, al Padre [600]. Y en esta ascensión de verticalidad pasmosa, el alma ha de remontarse, acompañada, apoyada y ayudada por Cristo, camino y puerta, vehículo y escala, propiciatorio colocado sobre el arca y sacramento escondido por Dios desde los siglos [601]. Nadie entra en Dios sino por el Crucificado [602]. Nadie penetra por la contemplación en la Jerusalén celestial, si no es entrando por la sangre del Cordero como por la puerta [603]. Nadie escala sino por la gracia que nos viene de Cristo, excelso monte donde se ve al Dios de los dioses en Sión [604]. Y para entrar de nuevo en la fruición de la verdad, como en otro paraíso, es necesario que ingresemos mediante la fe, esperanza y caridad del mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús [605]. El cristiano ha de pasar de Egipto, lugar de concupiscencias y tinieblas, a la tierra prometida, que es la paz, el reposo místico, la verdadera sabiduría, término deseado de las almas. Y este tránsito venturoso no se realiza sino en virtud de la vara de la Cruz. Con Cristo y por Cristo pasamos de este mundo al Padre, aspiración incoercible del varón de deseos [606].

Acción, y acción incesante y saludable, ejerce Cristo en las almas. Y San Buenaventura la palpó y experimentó con eficacia singular. Y esas experiencias misteriosas quedaron engarzadas, en consorcio amigable con la teología, al sistema espiritual bonaventuriano. De abajo arriba, esto es, del suelo al cielo, San Buenaventura establece como un alado correo: Cristo, que traslada a los suyos a la gloria eterna. "Tú, más veloz que el águila, diste saltos como gigante que devora el camino para cumplir el misterio de la Encarnación, hasta que, como águila que provoca sus polluelos a volar, extendiste las de tus brazos en cruz y, revoloteando sobre nosotros, nos tomaste y llevaste sobre tus hombros y en tu fortaleza a tu morada santa y al palacio de tu familiaridad y caridad" [607], escribe San Buenaventura, dirigiéndose a Cristo. Cristo fundó su ciudad y reino, que es la Iglesia, mediante la gracia; y la consumó y la beatificó mediante la gloria.

598 *Itin. mentis in Deum*, prol., n. 3; ibid., c. 1, n. 2; ibid., n. 8.
599 Ibid., pról., loc. cit.
600 Ibid., c. 7, n. 2.
601 Ibid., n. 1.
602 Ibid., pról., loc. cit.
603 Ibid., loc. cit.
604 Ibid., c. 1, n. 8.
605 Ibid., c. 4, n. 2.
606 Ibid., c. 7, n. 2.
607 *Vitis mystica*, c. 5, n. 6.

Lo mismo con los ciudadanos de esa ciudad santa, que son sus seguidores. Los justificó, los santificó y los glorificó, constituyéndose en centro beatificante de los ángeles y de los bienaventurados. Y esto es ser vida: "Vita pascens".

VII.—Cristo término de nuestros deseos

Ni gozos ni consuelos de la tierra. San Buenaventura los desprecia y renuncia por completo. Y, libre de tan pesada carga, se le agolpa toda la fuerza del alma en la voluntad. Y la voluntad se enciende en un acto de amor puro, inflamado y seráfico, el cual anima, dirige y termina todo el dinamismo espiritual del Seráfico Doctor. Sello característico de su espiritualidad es el amor. Aquel amor cuyo centro de atracción es Cristo. Cristo, en efecto, es fuente de toda hermosura, de toda dulcedumbre y fragancia, de toda sabiduría, regalo y suavidad [608]. Y con más ímpetu que la piedra que de lo alto baja a lo profundo del valle, San Buenaventura se encamina al objeto de su amor, que es Cristo, "sumamente hermoso, sumamente armonioso, sumamente odorífico, sumamente suave y sumamente deleitoso" [609]. Como que Cristo es amoroso nido donde vive, trabaja y descansa el espíritu de San Buenaventura.

La Mística Doctora, Santa Teresa de Jesús, proscribe el error de los que excluyen la consideración de la humanidad de Cristo en las almas elevadas a los altos grados de oración. Semejante camino sería peligroso por demás. "Cuanto más adelante va un alma, dice la Santa, más acompañada es de este buen Jesús" [610]. Profundamente cristocéntrico es San Ignacio de Loyola. En la segunda semana de los *Ejercicios Espirituales*, eliminadas ya las obscuridades de la primera, preséntase Jesús, maestro y modelo; y, a lo largo del camino de las virtudes hasta la unión con Dios, conduce, sostiene y absorbe el alma que nunca se separa del divino influjo [611].

Otro tanto enseña San Buenaventura, amartelado amante del Verbo encarnado, a fuer de fiel discípulo del Llagado Serafín de Asís. Asocia a sus más sublimes intuiciones místicas la ardiente devoción a Cristo hombre. La doctrina bonaventuriana, precisa y diáfana, se ha impuesto en los escritores posteriores, tanto franciscanos como no franciscanos.

Pulso del amor es la memoria. Y en verdad, lo que mucho se ama, mucho se recuerda. San Buenaventura entendía, sen-

608 *Soliloq.*, c. 1, § 3, 12 ss., t. 8, 33-35.
609 *Itin. mentis in Deum*, c. 4, n. 3.
610 Op. cit., *Moradas sextas*, t. 8, pág. 337.
611 Op. cit., págs. 91 ss.

tía y amaba a Cristo, y tenía continua presencia de Cristo [612]. Ojos, lengua, oído, gusto, entendimiento, memoria, voluntad, todas las energías, todas las facultades y toda el alma del Seráfico Doctor se transfería a Cristo con el suave e incontenible peso del amor. Bien puede decirse que el alma de San Buenaventura residía en Cristo, cuyos misterios éranle mansiones o, mejor dicho, dulces prisiones de amor.

*
* *

La primera mansión bonaventuriana, espaciosa más que los cielos y más luminosa, ardorosa y hermosa que toda pura criatura, es la encarnación del Verbo. Ante misterio tan inefable, San Buenaventura especula, se admira, ama. "¿Y qué mayor poder que el unir los extremos más distantes en una sola persona? ¿Qué cosa más sabia y conveniente que realizar, para la perfección de todo el universo, la unión de lo primero y de lo último, esto es, del Verbo de Dios, principio de todas las cosas, y de la naturaleza humana, la última de todas las criaturas? ¿Qué mayor benevolencia que tomar el Señor la forma de siervo para rescatar al siervo? A tanto llega la dignación, que nada más piadoso, nada más benigno, nada más amigable puede concebirse" [613]. Así contempla el Seráfico Doctor, quedándose pasmado a la vista de los contrastes de ideas y realidades, armonizadas por la potencia suma del infinito amor. Y así también se inflama su voluntad y se dispone para los incendios sobrehumanos que dominan la mística cumbre [614].

La segunda mansión que liga y cautiva el alma de San Buenaventura, es la pasión de Cristo. Ahí, en ese inmenso mar de dolores, es donde ve el Seráfico Doctor lo ancho y lo largo, lo alto y lo profundo de la caridad de nuestro Redentor. Ahí conoce y entiende todas las cosas, porque la Cruz es el libro en el que se contiene la noticia de todas ellas [615]. Mediante la pasión de Cristo, en efecto, se nos descubren y manifiestan las realidades que nos interesan para la salvación. Cristo crucificado es "la llave, la puerta, el camino y el esplendor de toda verdad" [616]. *Y quien le sigue, ése no anda en tinieblas, sino que tendrá la luz de vida* [617]. Concentra en sí toda llama, ardiente y reluciente, convirtiéndose en objeto central de iluminaciones, que llevan el alma al extático amor. A los esplendores de la Cruz, todo se aclara: Dios, admirable

[612] *De perfect. vitae ad sorores*, c. 7, n. 4, t. 8, 115.
[613] *Brevil.*, p. 4, n. 2.
[614] *Itin. mentis in Deum*, c. 6, n. 7.
[615] *De triplici via*, c. 3, § 3, n. 3, t. 8, 13.
[616] Ibid., n. 5, t. 8, 14.
[617] Ioan., 8, 12.

en su sabiduría, justicia y amor, "Deus admirabilis"; el mundo de las inteligencias, benigno en los ángeles, precioso en el alma humana y cruel en los demonios, "spiritus intelligibilis"; el mundo, puesto en el maligno, a causa de su ceguera, esterilidad y perversidad, "mundus sensibilis"; el paraíso deseable, fastigio de la gloria, espectáculo de todo gozo y alegría y venero de toda riqueza y opulencia, "paradisus desiderabilis"; el infierno, que es lugar de terror y horror, repleto de indigencia, vileza, ignominia, calamidad y miseria, "infernus horribilis"; la virtud, laudable por su preciosidad, frutos y hermosura, "virtus laudabilis"; y, por último, el reato de la culpa, detestable en todas sus manifestaciones, "reatus culpabilis" [618].

San Buenaventura siente sed de luz y de amor, y para calmar sus ansias recurre a la Cruz. "Lignum crucis est lignum sapientiae" [619]. Dios es fuego, cuyo horno está en Jerusalén, es decir, en el alma santa, elevada a la cima de la perfección. Y ese honor lo encendió Cristo en el fervor de su ardentísima pasión, y lo experimenta aquel que muere místicamente y puede decir: *Mi alma ha deseado el suplicio y mis huesos la muerte* [620]. "Ergo crux est fons sapientiae" [621].

La tercera mansión bonaventuriana es la Eucaristía, sacrificio de oblación, sacramento de comunión y viático de refección [622]. Como sacrificio, prolonga y renueva el del Calvario y centra en sí todo el culto de la Iglesia y de los miembros de la Iglesia. Como sacramento de comunión, nos abrasa en mutua caridad, uniéndonos con nuestra Cabeza, que es Cristo. Y como viático de refección infunde en el corazón del hombre sobrenaturales delicias. Y en verdad, aparta de él cuanto puede afligirle y lo transforma en Cristo, que, siendo bienaventurado por esencia, hace a los demás bienaventurados por gracia [623]. Es todo un tesoro, superior a todo precio: tesoro de toda esencia, puesto que todas las cosas, actuales y posibles, son por El, en El y para El; tesoro de toda sabiduría, porque no sólo conoce todas las cosas que son y pueden ser, sino también nos hace conocer cuanto conocemos con certeza; tesoro de toda gracia, porque lleno está de la gracia y de la verdad, y de su plenitud dimanan las gracias todas; tesoro de toda gloria, porque toda ella se nos deriva de El, como de su propio tesoro [624]. Manjar es, y manjar nobilísimo en la esencia, suavísimo en el sabor, excelentísimo en su contenido y de todo en todo admirable en su eficacia [625].

[618] *De triplici via*, loc. cit., t. 8, 13-14.
[619] *De sancto Andrea*, serm. 2, t. 9, 469.
[620] Iob, 7, 15.
[621] *De sancto Andrea*, loc. cit.
[622] *Brevil.*, p. 6, c. 9, n. 2-3.
[623] *De sanct. Corpore Christi*, n. 4.
[624] Ibid., n. 31.
[625] Ibid., n. 36-40.

Cristo, real, verdadera y substancialmente presente bajo las especies sacramentales, es víctima de nuestros altares, alimento de nuestras almas y compañero nuestro en la peregrinación de la tierra al cielo. Y el Seráfico Doctor vive del sacrificio de la misa, del sacramento eucarístico y de la adoración y amor a Cristo, que está de continuo con nosotros hasta la consumación de los siglos. Fortalecerse para el bien, elevarse en alas de la contemplación hasta el monte santo del Señor, recibir las luminosas y ardorosas visitas y suspirar por la eternidad, tales son los saludables efectos que de la Eucaristía se originan. El Seráfico Doctor, adentrado en el Cristo eucarístico, muere para el mundo y vive para Dios, gozando de exuberante vida [626].

A los rayos del sol se derretía el maná, figura de la Eucaristía. Y el alma de San Buenaventura, en presencia de Cristo, sol oculto bajo los velos eucarísticos, queda derretida y desfallecida de incandescente amor [627].

La cuarta mansión bonaventuriana es el Corazón de Jesús [628]. Esa es su pacífica morada; ésa, su residencia de sabrosa quietud. "¡Oh cuán dulce y jocunda cosa es vivir en este Corazón!" [629] Así exclama San Buenaventura, recordando domicilio tan amable. Nada de estrépitos ni ruidos, nada de pensamientos, cuidados ni amores extraños. San Buenaventura entra y mora todo entero en tan suave Corazón.

Entiéndese por Corazón de Jesús, no sólo el órgano físico que integra su divino cuerpo y está destinado a distribuir la sangre a todos los puntos vivos de su organismo. Lo adoramos, sí, pero no en su mera materialidad, sino en cuanto es el símbolo natural del amor de Jesús [630]. Lo adoramos en sí, pero no por sí, sino en cuanto está hipostáticamente unido al Verbo. Y en ese Corazón se nos ofrece excelentísimo motivo para adorarlo y consagrarnos a El. Y es que amar y adorar el Corazón de Jesús es amar y adorar a aquel Corazón que es el punto de cita de dos amores: del increado, proveniente de Dios, y del creado, emanación de la voluntad humana, la cual, supositada en el Verbo, se diluye en infinitas delicadezas, en irrompible consorcio con la vida sensible. Y así todas las efusiones y palpitaciones del amor de Jesús se expresan naturalmente por su deífico Corazón, explicación viviente de todas las amorosas comunicaciones divinas a favor de los redimidos. San Buenaventura se entusiasma y, no pudiendo contener su emoción, prorrumpe

[626] Ibid., n. 13-16; ibid., n. 25.
[627] Ibid., n. 40.
[628] *Vitis mystica*, c. 3, n. 3-5.
[629] Ibid., n. 3.
[630] Ibid., n. 5.

en estas palabras: "Tu corazón, ¡oh buen Jesús!, es el rico tesoro, la preciosa margarita que hemos descubierto en tu cuerpo herido, como en campo cavado" [631]. Entra en el divino Corazón. Y aquí, en este templo, en este santuario, adora al Señor y alaba su santo nombre.

Y adelantándose a los tiempos modernos, no sólo delínea con mano maestra el objeto de tan excelente culto, sino también precisa su atrayente finalidad, la cual se cifra toda en amar al que nos ama, expiar nuestras culpas y entregarnos por completo al divino Corazón [632]. Bien se está en El; y el Seráfico Doctor no puede separarse de El y a todos quiere arrebatarlos a El, dulce objeto de amor, y como deseando numerosa compañía en tan delicioso centro, se convierte en apóstol de la devoción al Corazón de Jesús, cuando exhorta así al alma piadosa: "Levántate, pues, ¡oh amiga de Cristo!, y sé la paloma que labra su nido en los agujeros de la peña; sé el pájaro que halla su techo y vela siempre; sé tortolilla, y esconde los polluelos de tu casto amor en aquella abertura sacratísima. Aplica a ella tus labios para que bebas las aguas de la fuente del Salvador. Porque ésta es la fuente que mana en medio del paraíso, y dividida en cuatro ríos, derramados en los corazones devotos, riega y fecunda toda la tierra" [633].

La quinta mansión bonaventuriana es el Cristo glorioso [634]. El que tantos y tan vehementes deseos anagógicos experimentaba, por necesidad tenía que subir. Y San Buenaventura subía espiritualmente a la región de luz y ciudad santa, morada segura y patria que contiene todo deleite. Repasada de continuo los celestiales gozos, haciendo de este destierro un suburbio del reino eterno [635]. Tan hermosa es, en efecto, y tan suave la gloria del cielo, que, vista una vez, no hay cosa en adelante que deleite; vence toda dulzura y sobrepuja a todo deseo. Y en aquella dichosa morada, San Buenaventura gusta de contemplar al Rey del cielo en su gloria, a Jesús, hermano nuestro, un tiempo perdido, abatido y despreciado, ahora hallado, ahora ensalzado, ahora reinando, ahora emperador del universo [636]. Jesús es nuestra cabeza; y sus miembros que se le asemejan en los padecimientos, se le asemejarán en el triunfo [637]. Y San Buenaventura se llena de inenarrable gozo; y, a la vista de Jesús glorificado, se le avivan las virtudes que le sustentan sus-

[631] Ibid., n. 3.
[632] Ibid., n. 4-5.
[633] *Lignum vitae*, fruct. 8, n. 30.
[634] Ibid., loc. cit., fruct. 9 ss.
[635] *Soliloq.*, c. 4, § 1, n. 4, t. 8, 57.
[636] Ibid., § 5, n. 25, t. 8, 65-66.
[637] *In Ascens. Domini*, serm. 9, t. 9, 326.

penso en alto, pronto a sufrir contento y alegre todas las tribulaciones de esta vida.

*
* *

Estos son los misterios que principalmente absorbían el pensamiento y el afecto del Seráfico Doctor. Pero para decir mucho en poco, añadimos que no son los únicos ni exclusivos. Suave objeto de las consideraciones bonaventurianas es Cristo todo entero, en todas las manifestaciones de su vida, modelo de todas las virtudes. Mas cada santo y cada doctor de la Iglesia tiene sus preferencias. Y San Buenaventura tiene las suyas; y ésas son las que dejamos consignadas. Y aun todas ésas las resumiríamos en una: en la pasión, que, siendo la razón motiva de la existencia de Jesús, es al propio tiempo principio de su plena glorificación. Y en efecto, por más que, para solaz y recreo del alma piadosa, propone Dios gran variedad de materias saludables, aptas para nutrir la devoción, ninguna, sin embargo, la alimenta y perfecciona tanto como la consideración de Jesucristo, y Jesucristo crucificado [638], objeto no sólo principal, sino también suficiente por sí solo para el hombre, deseoso de subir de virtud en virtud y ver a Dios en el vértice de la contemplación. Nada mejor puede meditarse por las almas sencillas que los misterios de Cristo, y en particular el de su santísima pasión, fructuoso punto de referencia del programa de ejercicios espirituales que conservan y cultivan el amor sagrado. Todo esto se explica por San Buenaventura mediante una metáfora transparente [639].

El alma que se ejercita en la devoción humilde y sencilla es el paraíso terrenal, en cuyo medio descuella el árbol de la vida, que es el Verbo encarnado y crucificado. Y en torno de ese árbol de eminencia singular, cuyos frutos son suficientes para refocilar el alma y trasladarla a Dios por extático amor, hay otros muchos árboles u objetos de santa meditación, los cuales se traducen en aprovechamiento espiritual del alma que los considera. Pero de tal manera ha de discurrir el alma por los diversos árboles o diversas consideraciones, que al fin venga a parar en el árbol de la vida, Jesucristo, y Jesucristo crucificado, que respecto a lo que San Buenaventura llama "sursumactio" es no sólo causa que influye a modo de mérito, sino también el objeto, cuya consideración ultima las disposiciones del contemplativo para el caliginoso exceso mental.

Y con lo que vamos diciendo, apuntamos otro pensamiento bonaventuriano de capital importancia. Y es que

[638] *De plantatione paradisi*, n. 9, t. 5, 575.
[639] Ibid., n. 8 ss., t. 5, 576-578.

Cristo en su humanidad viene a ser, no término, sino camino; no cima, sino escala; no fin, sino medio. Un arco maravilloso, vigoroso, esplendente e incandescente, tendido entre lo increado y lo creado. "In Christum pie intendentibus aspectus carnis, qui patebat, via erat divinitatis, quae latebat" [640]. Toda gracia baja de Dios al hombre por medio de Cristo; y por Cristo sube el hombre, deiforme por la gracia, hasta Dios, principio que todo lo produce, todo lo gobierna y todo lo beatifica en la gloriosa eternidad. Y, en este sentido, como lo dijimos al principio de la INTRODUCCIÓN, San Buenaventura profesa un cristocentrismo, no absoluto, sino relativo. Por lo que coloca tanto en la cumbre mística como en la cumbre de la gloria la realidad infinita de Dios, uno y trino, suprema aspiración de la criatura racional, elevada al consorcio de la divina naturaleza.

Paraíso, no ya terrenal, sino celestial, es el alma que de hito en hito mira a Dios en el excelso monte de la contemplación, llenándose primero de vivísimos resplandores y encendiéndose después, por fortísima moción del Espíritu Santo, en refrigerantes llamas de amor. El águila, reina de las aves, no puede seguir volando de continuo por el espacio azul. Acá y allá ha de ponerse en contacto con la tierra y hallar punto de apoyo en los elevados picos de la montaña para trazar en el aire nuevos círculos de amplio vuelo. Dada la fragilidad de los mortales, no pueden éstos, por elevados que se encuentren, conservarse, sin interrupción, cara a los rayos refulgentísimos y ardores inflamadísimos del sol eterno, que es Dios. Han menester convertirse, aunque permaneciendo unidos a El, a objetos de la porción inferior del alma, es decir, a las cosas creadas que representan claramente las divinas perfecciones. De estas entradas y salidas, subidas y bajadas, se teje y forma la espiritualidad de San Buenaventura. Y no se ha de olvidar que, en estas introversiones por reducción a Dios y extraversiones por la expansión en las criaturas, todo se compendia en Cristo Dios y en Cristo Hombre. Y en verdad, hay dos clases de contemplación, en correspondencia con la doble diferencia del alma: una, cuyo objeto es la deidad de Cristo; y otra, cuyo objeto es su humanidad [641]. El Verbo increado, manjar de los ángeles; y el Verbo encarnado, que es la leche de los pequeñuelos [642].

*
* *

[640] Ibid., n. 1, t. 5, 574-575.
[641] *Christus unus omnium Magister*, nn. 11-14.
[642] Ibid., loc. cit., n. 13.

El Doctor Seráfico sube y baja, baja y sube, a imitación de los ángeles en la escala de Jacob, aplicándose a la consideración de tan distintas y, al mismo tiempo, tan idénticas realidades. Cristo en su divinidad es, junto con el Padre y el Espíritu Santo, el objeto beatificante de los espíritus racionales. Y en su humanidad lo es de los que están unidos a la carne, o, por mejor decir, de los cuerpos gloriosos en la vida eterna. Por lo que bien puede decirse Cristo *término de nuestros deseos*. "A Ti, pues, deseado Jesús, fin de todas las cosas, sea yo llevado, creyendo en Ti, esperando en Ti y amándote de todo corazón, con toda la mente y con toda el alma, con todas las fuerzas. Tú solo salvas, Tú solo eres bueno y suave para los que te buscan y aman tu nombre"[643].

Si pudiéramos hacer una selección de Santos especiales amantes de Jesús, sería de justicia nombrar a San Buenaventura. Sus encendidos acentos nutren la piedad sacerdotal, orientada diariamente al Cristo de nuestros altares. "Ea, dulcísimo Jesús, traspasa las entrañas de mi alma con la dulcísima llaga de tu amor, para que verdaderamente arda, y languidezca, y se derrita, y desfallezca con sólo el deseo de Ti; desee ser desatado y estar contigo[644].

Conclusión

Entre las múltiples producciones artísticas cuyo motivo es la personalidad de San Buenaventura, hay una que lo representa como prelado de la Iglesia, revestido de pontífice, mitra en la cabeza, báculo en la mano derecha y sosteniendo con la izquierda, aplicado al pecho y abierto, *El Arbol de la vida,* bellísima joya de la espiritualidad bonaventuriana. Y hay otra en que el Seráfico Doctor aparece dialogando, en suaves confidencias, con el que será más tarde el Patrono de todas las escuelas católicas. ¿Cuál es el libro de donde sacas tu ciencia maravillosa?, pregunta el Doctor Angélico al Seráfico Doctor. Y San Buenaventura descorre graciosamente la cortina, y, señalando la imagen del Crucificado, responde a su santo amigo: He ahí toda mi biblioteca.

Ambas representaciones artísticas expresan la misma cosa. Revelan un rasgo característico de la personalidad del Seráfico Doctor: el cristocentrismo. Tal fué la intuición de los antiguos plasmada en el arte. Y tal es también la conclusión que de nuestras páginas se infiere. El alma

[643] *Lignum vitae,* fruct. 12, n. 48.
[644] *Soliloq.,* c. 1, § 2, n. 18, t. 8, 35.

del gran maestro franciscano se transparenta en sus escritos. Y sus escritos nos manifiestan a Cristo ocupando el centro en todas las cosas. A todos da normas y ejemplos saludables, como camino ejemplar de los predestinados; a todos ilumina, como rayo fontal; a todos eleva y vivifica, como vida de las almas; y como objeto atrayente y absorbente de los corazones, a todos arrebata a Sí, término de nuestros deseos.

*
* *

Y digamos también algo del segundo tomo de las *Obras de San Buenaventura.* Como se echa de ver, está confeccionado todo él con los escritos bonaventurianos referentes a Cristo.

Con toda verdad puede figurar el Seráfico Doctor, aun sin salir de la materia cristológica, como un eminente maestro escolástico que formula, precisa y determina mil intrincadas cuestiones relativas al tratado *De Verbo Incarnato.* Sabe analizar como Escoto y sintetizar como Santo Tomás, con quien comparte la autoridad doctrinal en la Iglesia de Cristo. Excelente prueba de lo que vamos diciendo sería, sin duda, presentar al público las XXII distinciones del Comentario al III libro de las *Sentencias,* maravillosa producción bonaventuriana. Veríase entonces a las claras que a San Buenaventura le viene perfectamente la cátedra, y cátedra seráfica, difusiva de luz y calor.

Así y todo hemos optado, no por un San Buenaventura catedrático, cohibido forzosamente por la forma árida y silogística de las escuelas, sino por un San Buenaventura suave, íntimo, cordial. Presentamos, pues, al público español toda una gama delicada y fina de sentimientos, pensamientos y afectos que nacieron, vivieron y se vistieron con los encantos de la belleza en el corazón de San Buenaventura, en contacto inmediato con el Corazón de Jesús.

Y no hemos prescindido por completo de manifestar a San Buenaventura como gran maestro de la Escolástica. Ahí está, encabezando el segundo tomo, un escrito suyo de altos vuelos, vaciado en los moldes de lo que se llama *quaestio disputata.* Nos referimos a la obra bonaventuriana intitulada *De Scientia Christi.*

No es extraño que descuelle, aunque sin desentonar del conjunto, de entre todos los escritos que componen el segundo tomo, pues descuella también, por su inspiración y vigor, entre los libros que acerca de la doctrina de la iluminación han aparecido a lo largo de los siglos.

De Scientia Christi, en efecto, es una monografía. Una preciosa monografía acerca de la ciencia divina y humana

de Cristo; y aun hemos de decir que tal objeto de investigación es todavía demasiado amplio. San Buenaventura lo quiere más reducido, más particularizado. Por eso no considera la ciencia de Cristo en toda su amplitud, sino en cuanto dice relación con las ideas ejemplares, cuyo foco central está en el Verbo. Para un teólogo vulgar semejante labor investigadora hubiera sido un trabajo sin perspectivas, una mirada por microscopio, que no trasciende los límites de estrecho panorama.

Pero San Buenaventura es un genio del pensamiento: se eleva de la vulgaridad como el ciprés del humilde hisopo. Y ocurrió que el objeto reducido y especial, escogido para su especulación, se convirtió en alta y esplendorosa cima, cuya luz indeficiente ilumina varios hemisferios de la mente humana. *El cristológico,* pues, dilucida la ciencia de Cristo, desde el punto de vista de las razones eternas; *el filosófico,* por fundamentar en Cristo todas las certezas de las inteligencias creadas; y *el místico,* puesto que, según los diversos grados de deiformidad, el Santo Doctor va clasificando y explicando las sucesivas y graduales iluminaciones que descienden del Padre de las luces, desde las del orden meramente natural hasta las que fulguran en la gloria eterna.

Ningún filósofo, teólogo o escritor místico que desee conocer a fondo las cuestiones de su respectivo ramo, puede desentenderse de la doctrina contenida en las cuestiones disputadas *De Scientia Christi.*

Prueba evidente del genio especulativo del Seráfico Doctor, esa gran obra es al mismo tiempo toda íntima, toda interior. De ahí que pueda conectarse a perfección con los demás escritos suyos del segundo tomo.

Los demás tratados que lo constituyen, se ordenan por sí mismos, habida consideración de las devociones más señaladas que San Buenaventura tuvo a Cristo Jesús.

El Doctor Seráfico amó e imitó toda la vida de Cristo, desde su origen eterno en el seno del Padre hasta el establecimiento de su reino en la gloriosa eternidad. A esa devoción ardiente y vital de San Buenaventura corresponde el opúsculo cuyo título es *El Arbol de la vida.*

Además, como tranquilos remansos en una corriente perenne o diversas iluminaciones de un mismo día, se distinguen en la devoción bonaventuriana, siempre una e indivisa, ciertos claros más intensos, ciertos fondos más profundos. Y éstas son las devociones especialísimas suyas, que, a fuer de franciscano, las redujo a la encarnación y nacimiento del Hijo de Dios, a la pasión y a la Eucaristía.

Belén-Greccio, Calvario-Alverna, Cenáculo-las iglesias que hay en todo el mundo. Estos son los puntos geográficos que enlaza la devoción de San Francisco a Cristo Jesús.

Encarnación-*De las cinco Festividades del Niño Jesús,* Pasión-*La vid mística,* Eucaristía-*De sanctissimo Corpore Christi.* Así se unen ideal y misteriosamente las obras del segundo tomo con las devociones especialísimas de San Buenaventura a Cristo Jesús. Y tal como se hallan unidas, las presentamos nosotros. *Tolle et lege.*

P. Bernardo Aperribay, O. F. M.

Madrid, San Francisco el Grande, fiesta de la Natividad del Señor de 1945.

CUESTIONES DISPUTADAS
SOBRE
LA CIENCIA DE CRISTO

INTRODUCCION

A fin de que el lector pueda formarse una idea de lo que eran las *Cuestiones disputadas* en el ambiente escolar de la Universidad de París en la Edad Media, nos ha parecido oportuno, antes de entrar a hablar directamente de este escrito del santo Doctor, dar unas nociones sucintas de la naturaleza de este ejercicio escolástico y de la estructura del género literario nacido al calor del ambiente de estos actos académicos.

Al hablar de las *Disputas escolásticas* habidas en el seno de las universidades medievales, ocurren dos clases de las mismas: las *Disputas ordinarias* y las *Disputas quodlibéticas.* La estructura interna y el proceso de las mismas son idénticos en entrambas. La diferencia entre ellas estriba en esto: las *Disputas ordinarias* eran más frecuentes, y su realización dependía de la voluntad del maestro regente. Así vemos que hay *Disputas ordinarias* desde dos veces por semana hasta una o dos veces por año. Además, los temas que se habían de discutir en las *Disputas ordinarias* eran escogidos y ordenados con antelación por el mismo maestro. y el personal que intervenía ordinariamente en ellas no era tan numeroso como en las *Disputas quodlibéticas,* aunque no impedía se dieran casos, y no con poca frecuencia, en que estas *Disputas ordinarias* alcanzaran gran resonancia en el ambiente universitario, como ocurrió, por ejemplo, en las *Cuestiones disputadas* de Gonzalo Hispano, O. F. M., habidas en la Universidad de París entre los años 1301-1303.

Las *Disputas quodlibéticas* tenían de propio que los temas no eran preparados con antelación. Estos temas eran propuestos, en el mismo momento de la sesión, por cualquiera de los asistentes, *a quolibet,* quien de su propia voluntad podía escoger el punto doctrinal filosófico o teológico que se

había de discutir, *de quolibet,* de donde les vino el nombre de *Disputas quodlibéticas* o *quodlibetales*. Estas disputas tenían un carácter de mayor solemnidad que las anteriores; por eso se celebraban dos veces al año: por el Adviento (disputas de Navidad) y por la Cuaresma (disputas de Pascua).

Hechas estas advertencias, veamos lo que era la *Disputa escolástica.*

El fin primordial de estos ejercicios escolares era adiestrar a los discípulos, especialmente aquellos que estaban en camino de la consecución de los grados universitarios (los bachilleres en sus distintos estadios), en la dialéctica de la argumentación escolástica.

La forma dialéctica de la disputa es la misma que conocemos de las *Cuestiones* encuadradas en los diversos *Comentarios de las Setencias:* los argumentos *in utramque partem,* el cuerpo de la respuesta o solución del problema planteado, y, finalmente, la solución de las objeciones.

Los argumentos *pro* y *contra* podían ser propuestos, por uno o por varios, de viva voz o por escrito, y se da el caso de que un mismo adversario proponga las dos series de argumentos *pro* y *contra*. Estos argumentos podían ser los que realmente corrían entonces por las escuelas o sacados de las obras ya publicadas, y en este caso constituían lo que hoy llamamos el *status quaestionis;* o bien, eran preparados en el momento de la disputa.

El cuerpo de la respuesta constituye el centro de la cuestión, donde el maestro asienta la solución definitiva del problema debatido. El modo de proponer la solución en esta parte de la cuestión aparece de distintas formas, que hay que tener en cuenta para conocer bien hasta dónde se extiende el pensamiento del maestro. Unas veces se proponen diversas opiniones y toma posición frente a cada una de ellas; o simplemente relatándolas sin pronunciarse en favor ni en contra de ninguna de ellas. Otras veces se entretiene en nociones generales sin entrar en el fondo del problema. No pocas veces, aun tratando la cuestión a fondo, no propone sus afirmaciones como solución decisiva, insinuando la probabilidad de otras soluciones. Estos y otros matices del pensamiento del maestro aparecen en las distintas piezas de este género literario al expresar su parecer *narrando, dubitando, inquirendo, non asserendo,* etc.

La exposición plena y auténtica del pensamiento del maestro aparece cuando habla *asserendo* o *determinando.* Estamos, pues, en la *determinatio* de la cuestión, palabra que responde a dos significados, de los cuales el uno es el resultado del otro: o bien significa la segunda sesión de este acto académico, del cual hablaremos luego, en la que venía el maestro dando la solución definitiva a la cuestión propuesta, o bien es esta misma solución ya propuesta y definitivamente asentada en el cuerpo de la cuestión. Ciertamente, la *determinatio,* en este segundo sentido, es la que nos ofrece la posición clara y segura del pensamiento del maestro frente al problema propuesto.

En la tercera parte de la disputa, o sea en la solución de las objeciones, el maestro pasa revista a los argumentos *pro* y *contra* propuestos en la primera parte, y trata de resolver aquellas objeciones que pudieran estar en oposición con la posición tomada en la *determinatio.* Tanto en las cuestiones de los diversos *Comentarios,* donde es el autor el único personaje que redacta la cuestión desde el principio hasta el fin, como en las múltiples *Cuestiones disputadas,* donde son diversos los personajes que concurren a la redacción de las mismas, como luego veremos, siempre nos será posible conocer el pensamiento del autor en esta parte de la solución de las objeciones en los problemas resueltos en ellas, ya que ellas aparecen siempre como complemento magistral de la *determinatio.*

*
* *

LA DISPUTA ORDINARIA.—Según hemos indicado arriba, en este ejercicio escolar el maestro preparaba de antemano los temas que se habían de discutir, los cuales podían ser múltiples en cuanto a los puntos doctrinales que habían de ser debatidos, o lógicamente encadenados alrededor de un solo punto doctrinal, como, por ejemplo, las *Quaestiones disputatae de scientia Christi, De Trinitate* y *De perfectione evangelica* de San Buenaventura. El proceso de la discusión se desarrolla en dos sesiones. En la primera, la *disputa* propiamente dicha, se debatía el problema planteado con los argumentos *pro* y *contra* en la forma anteriormente expuesta. En esta primera parte intervenían tres personas: el *respondens,* el *opponens* y el *magister*. El *respondens* era, generalmente, un bachiller, aunque esto no impedía el que esta misión fuera cumplida también algunas veces por un simple estudiante. Se daba igualmente el caso de que en una misma disputa se sucedieran diversos *respondentes*. Ciertamente, para este oficio se escogían sujetos de serenidad bien equilibrada, larga formación teológica y solidez y extensión de conocimientos.

Oficio del *respondens* era exponer y sostener la tesis, hacer frente a las objeciones dando solución a las mismas, abrir horizontes a nuevas soluciones, etc. Sin embargo, el *respondens* no obraba con entera independencia. Allí estaba el maestro, bajo cuya vigilancia se desarrollaba toda la discusión, el cual intervenía, o bien para sacar de una situación

comprometida al *respondens*, o bien para marcarle el camino en caso de desvío, o bien para discutir con él, como oponente, para agudizar más su ingenio, etc.

El *opponens* podía ser una sola persona, pero esto era lo menos frecuente. Lo ordinario era que fueran varias. La viveza de las discusiones, las diversas posiciones de la parte adversaria, unas veces contrarias y otras contradictorias, acusan diversidad de objetantes. Los testimonios que nos han dejado los documentos de este género señalan frecuentemente la presencia de los diversos *opponentes*. Estos no siempre eran preparados de antemano, sino que, dada la resonancia que en no pocas ocasiones tenían estas disputas en el ambiente universitario, a las cuales asistían personas eminentes de los diversos centros de París, del mismo auditorio surgían éstos espontáneamente para combatir la posición sostenida, como ocurrió, por ejemplo, en las *Cuestiones disputadas* de Gonsalo Hispano, durante las cuales se levantaron, como *opponentes*, Juan de Quidort—*Joannes jacobita*, como se le nombra en las mismas *Cuestiones*—, Joannes Sapiens (¿Juan de Puilly?) *et alii*.

Cometido del *opponens* era formular los argumentos *pro* y *contra* la tesis propuesta según los casos; durante el debate establecido, presentar objeciones, en los distintos momentos del mismo, a las que había de responder el *respondens*.

La intervención, pues, del respondente, del oponente y del maestro en la forma que acabamos de indicar, constituía la primera sesión de la disputa.

Después de este primer ejercicio, el maestro, en el tiempo que mediaba entre esta sesión y la siguiente, y en su celda o gabinete de estudio particular, recopilaba todo cuanto se había dicho, daba solución definitiva a la cuestión debatida, tomaba posición frente a los argumentos *pro* y *contra*, y frecuentemente tomaba igualmente posición frente a algunos argumentos de particular interés, en la misma solución de la tesis propuesta.

Hecho este trabajo, venía la segunda sesión, que daba cima a la disputa con la *determinatio*, la cual tenía lugar el primer día *legibilis* después de la primera sesión. En este momento es cuando aparece ya en su forma definitiva la exposición plena del tema debatido. La redacción de la cuestión, hecha a base de la *determinatio*, da origen a la cuestión o serie de cuestiones disputadas tal como aparece en los escritos de este género de los distintos maestros de la escolástica. La *determinatio*, pues, de las *Cuestiones disputadas* es siempre un acto magistral reservado únicamente a los maestros.

A estos actos podían asistir de todos los centros de la Universidad, y, a fin de que las lecciones de las otras aulas no fueran obstáculo que impidieran la asistencia, el día en que algún maestro tenía uno de estos actos académicos, los otros maestros, y con mayor razón los bachilleres, cesaban en sus lecciones. Unicamente el maestro en cuestión explicaba una *lectio brevis* para dar lugar a los asistentes de acudir a tiempo.

*

* *

Expuestas estas breves nociones de lo que era la *Disputa escolástica*, ya le es fácil al lector conocer el medio ambiente en que nacieron las *Cuestiones disputadas acerca de la ciencia de Cristo* de San Buenaventura que editamos a continuación. Igualmente, conociendo la estructura de las mismas, sabrá a qué partes de ellas deberá acudir para encontrar el pensamiento del santo Doctor, o sea al cuerpo de la *Cuestión*, que, respetando nosotros la terminología de los PP. Editores de Quaracchi, va indicado con el nombre de "Conclusio", aunque nos hubiera parecido más en consonancia con el uso medieval la palabra "Solutio". En esta parte, pues, el santo Doctor expone su pensamiento, no *recitando, dubitando* o *inquirendo*, sino *asserendo* o *determinando*. La seguridad y firmeza con que deja asentada su doctrina en estas delicadas cuestiones salta fácilmente a la vista. La posición que el santo Doctor toma frente a los argumentos *pro* y *contra* de la cuestión, la encontrará el lector en la tercera parte de la misma: *Solución de las objeciones*.

*

* *

Las Cuestiones disputadas sobre la ciencia de Cristo de San Buenaventura.—El Doctor Seráfico escribió varias series de *Cuestiones disputadas*, de las que ya se hizo mención en nuestra edición *Obras de San Buenaventura*, t. I, páginas 54 ss. Entre todas estas series de *Cuestiones disputadas* ocupan un lugar preeminente los tres grupos *De scientia Christi, De mysterio Ss. Trinitatis* y *De perfectione evangelica*, las cuales, por su índole, entran en la clasificación de las *Cuestiones disputadas ordinarias*. Es cosa verdaderamente extraña que estas cuestiones hayan sido desconocidas hasta tiempo reciente, en que fueron editadas por los PP. Editores de Quaracchi, porque, si exceptuamos la cuestión *De paupertate*, varias veces impresa, aunque no en toda su integridad, desde el siglo XV, de las demás nada absolutamente se conocía. Son escritos, no cabe duda, de gran contenido doctrinal, algunos de los cuales, sobre todo los que tratan del misterio de la Santísima Trinidad, enfocan los problemas de una manera tan singular, tan propia y tan personal del santo Doctor, que se pueden considerar entre los escritos de

mayor altura salidos de su pluma. Al igual de lo que ocurre con otros escritos de capital importancia de los grandes maestros de la escolástica, también aquí las vicisitudes de los tiempos han obrado en sentido adverso para que estos escritos entraran en la corriente transmisora de las obras del Doctor Seráfico hasta nuestros días.

Sin embargo, las trazas de que San Buenaventura escribiera estas *Cuestiones* vienen desde el mismo siglo XIII, o sea del año 1276, dos después de la muerte del santo Doctor, como lo prueba el inventario de varios tratados contenidos en el manuscrito de la Bibl. Municip. de Todi, *Cód. 185,* folio 18, procedente de la antigua biblioteca del convento de San Fortunato, donde se leen estas palabras: *Item, questiones disputate fratris Gullielmi Baglionis, fratris Bonaventure, fratris Bartholomei, fratris Gullielmi de Mara, fratris Gualterii, in uno volumine (Opera om.,* V, p. III s.). De estas *Cuestiones* habla también Pedro de Juan Olivi, contemporáneo de San Buenaventura, con el cual convivió en el convento de París, como lo atestigua el manuscrito de la Bibl. Borgh. *Cód. 54,* fol. 134va: *Et idem vult Bonaventura in suis questionibus disputatis, questione: Utrum Deum esse, sit verum indubitabile,* o sea la primera cuestión disputada *De mysterio Ss. Trinitatis.* Finalmente, el texto completo de estas *Cuestiones,* expresamente atribuido a San Buenaventura, nos lo da el Cód. de la Bibl. Vaticana *612,* del siglo XIII, el cual nos da el *incipit* de estas *Cuestiones* en esta forma: *Incipiunt questiones bone venture de scientia Christi.* De este códice es el facsímil que va al principio de esta introducción con el título de las cuestiones y el principio de las *De scientia Christi.*

La edición está hecha por los PP. Editores de Quaracchi según el testimonio de ocho códices. Además de los códices empleados por los PP. Editores existe en España otro manuscrito de estas cuestiones en la Bibl. de la Catedral de Oviedo, *Cód. 34,* desconocido de los PP. Editores. Este códice, anónimo, fué examinado por el P. Beltrán de Heredia, quien erróneamente lo señaló como un *Quodlibet* de Alejandro de Halés (*La Ciencia Tomista,* 1928, p. 66), de quien tomó la misma indicación, con la misma atribución, F. Pelster (*Scholastik,* III (1928), p. 447). Efectivamente, las cuestiones del códice referido no son de Alejandro de Halés; son más bien los tres grupos de las cuestiones disputadas de San Buenaventura *De scientia Christi, De mysterio Trinitatis* y *De perfectione evangelica,* como ya lo advirtió el P. Albano Heysse (*Archivum Franciscanum Historicum,* XXII (1929), p. 587).

Como ya hemos indicado arriba, las *Cuestiones disputadas,* como acto académico en el curso escolar de la Universidad de París, eran necesariamente una función magistral, cuya parte principal, la *determinatio,* estaba reservada únicamente al maestro. Esto constituye precisamente la prueba palmaria de la actuación de San Buenaventura como maestro en la Universidad entre las fechas de 1253, en que recibió el doctorado, y 1257, en que hubo de apartarse de las tareas escolares por haberse hecho cargo del gobierno de la Orden por su elección al Generalato, como ya advertimos en la biografía del santo Doctor (Cf. *Obras de San Buenaventura,* I, p. 10 s.).

Estos datos nos dan pie para establecer el tiempo en que fueron escritos estos tres grupos de *Cuestiones disputadas,* lo mismo que los otros a que hemos aludido arriba, o sea, entre los años 1253 y 1257, durante su actuación como maestro en la Universidad de París.

* * *

CONTENIDO DOCTRINAL DE LAS CUESTIONES DISPUTADAS ACERCA DE LA CIENCIA DE CRISTO.—Cristo es Dios y Hombre. Este hecho da pie a San Buenaventura para establecer el plan a desarrollar en estas *Cuestiones.* Fijando su penetrante mirada en los anchurosos senos de la Divinidad, trata, en primer lugar, el santo Doctor de escudriñar la amplitud y los modos del conocer divino. En las tres primeras cuestiones plantea y resuelve maravillosamente estos problemas. La actuación de la luz divina en el conocimiento creado, en cuyos reverberos encuentra la criatura la solidez y certeza de las verdades que posee, es el tema que desarrolla en la cuestión cuarta. Esta idea de la dependencia del conocimiento creado respecto de la luz divina está tan incrustada en la filosofía del Doctor Seráfico que la veremos venir con mucha frecuencia en sus escritos.

Cristo, como hombre, tuvo su ciencia propia creada. Sin embargo, unida como estaba la naturaleza humana a la divina en unidad de persona, el entendimiento humano de Cristo había de tener también relaciones especiales a la ciencia increada. La naturaleza y amplitud de estas relaciones constituyen los problemas que el santo Doctor reserva para las tres últimas cuestiones.

* * *

La amplitud o extensión del conocimiento divino es el problema que plantea San Buenaventura en la cuestión primera. Dios conoce objetos infinitos, y en esto convienen los doctores antiguos, entre los cuales aduce San Agustín, y los modernos. Si bien este conocimiento es uno y simple en sí, por razón de los objetos que connota, puede ser consi-

derado bajo tres aspectos: conocimiento de *aprobación, de visión* y *de simple inteligencia.* Las cosas existentes en su triple categoría de presentes, actuales y futuras, son el objeto de los dos primeros modos de conocer; pero así como el conocimiento de aprobación abarca solamente las cosas buenas, el de visión incluye, juntamente con éstas, también las malas. Las cosas adornadas de existencia actual en la triple forma que hemos dicho son queridas y dispuestas por Dios según el número y medida, por ser extrínsecas al mismo Dios y sumergidas en el proceso del tiempo. De donde, si bien el conocer en Dios es en sí acto infinito, por razón de la finitud y limitación actual de las cosas extrínsecas que connota, es finito.

El tercer miembro de la división del conocimiento divino es el de simple inteligencia. Es éste un conocer que permanece encerrado en la vida íntima de Dios; es, por lo tanto, un acto intrínseco en Dios, no tanto por ser él el principio de donde toma su origen, sino también porque a Dios se ordena, el cual, en la visión de sí mismo como verdad, conoce toda verdad. Es también intrínseco por el medio con que se realiza este conocimiento, o sea, Dios conoce y ve la infinidad de las cosas en el espejo terso e infinito de las razones eternas o semejanzas ejemplares, que son una misma cosa con su esencia. Es, finalmente, intrínseco este conocer divino por el modo de efectuarse, totalmente desligado de todo asomo de causalidad que pueda connotar efecto alguno exterior. Conoce, pues, con esta ciencia de simple inteligencia el mal, del cual no es causa; las cosas futuras que todavía no ha puesto en la existencia; las cosas posibles, a las que nunca dará existencia actual. Este acto existe, pues, en Dios a modo de hábito, o sea es un acto plenamente adecuado a la misma potencia divina, sin limitación alguna, tanto respecto de sí mismo como en cuanto a lo que connota. De donde se sigue que la amplitud de este conocimiento abarca todos los lugares, tiempos y cosas. Entre éstas, además de las que caen en el orden de la existencia actual, están las que no tienen más que una aptitud de ser, encerradas, por lo tanto, en el orden potencial o posible. Siendo infinitos los seres de este orden, como infinitas son las imitaciones posibles de la esencia divina, y al mismo tiempo objeto del conocimiento divino, se sigue necesariamente que la esencia divina de simple inteligencia, que es la que abarca todos los seres posibles, se extiende a objetos infinitos.

*
* *

Ciertamente, Dios conoce las cosas. Cabe ahora preguntar: ¿en qué forma existen las cosas en la mente divina?

He aquí el problema que plantea y resuelve San Buenaventura en la segunda y tercera cuestión.

San Agustín dice que en Dios existen las razones de todas las cosas. ¿Qué se entiende aquí por razones de las cosas? San Buenaventura nos lo declara. No son las substancias de las mismas cosas, porque éstas son distintas del Creador. Son estas razones las formas ejemplares según las cuales han sido o pueden ser producidas las cosas. Siendo, pues, formas ejemplares, necesariamente son también semejanzas representativas de las cosas, las cuales, por su parte, son expresión del ejemplar de ellas existente en Dios, y en este ejemplar o semejanza es donde Dios conoce las cosas. De aquí que estas semejanzas son las verdaderas razones del conocer divino, que, por carecer de toda limitación de tiempo, se llaman razones eternas.

Para alcanzar un conocimiento más cabal de lo dicho, el santo Doctor estudia la naturaleza de esta semejanza. Esta, considerada en la criatura, es *imitativa,* por cuanto el ser creado es imitación y copia del ejemplar existente en el Creador. Considerada la semejanza en el Creador, es *ejemplativa,* por cuanto ella es el modelo o ejemplar según el cual ha sido o puede ser hecha la copia, o sea la cosa creada. De aquí que en Dios la razón ejemplar es la semejanza de la criatura. Una y otra semejanza son *exprimentes* y *expresivas,* o sea son aptas para producir en el entendimiento el conocimiento de las cosas.

Si miramos ahora los modos de conocer humano y divino, observamos que el primero es causado por las cosas. Entra, pues, aquí la semejanza imitativa, la cual viene de fuera y constituye algo compuesto y añadido en el entendimiento; acusa, por lo tanto, imperfección. El conocimiento divino, en cambio, es el que causa las cosas y les comunica su razón de ser, respecto de las cuales tiene semejanza ejemplativa, la cual no viene del exterior ni supone composición ni imperfección alguna. Es perfección total y acabada.

Esclarecidos estos conceptos, concluye el santo Doctor: el entendimiento divino es luz suma, verdad plena y acto puro capaz de expresar todas las cosas, al igual que la potencia divina puede, por sí sola, producirlo todo. *Expresar* es acto intrínseco en Dios, y, como tal, eterno. Siendo, pues, la expresión una suerte de semejanza—es la reproducción del ejemplar existente en Dios por la criatura—, de aquí que el entendimiento divino, expresando eternamente en su verdad suma todas las cosas, eternalmente posee las semejanzas ejemplares de todas ellas; semejanzas que en él son una misma cosa con su esencia.

El entendimiento divino lo expresa todo en cuanto es

luz suma y acto puro; de aquí que esta expresión sea necesariamente lucidísima y perfectísima en grado sumo, y la semejanza que de ella se deriva sea de todo punto perfecta. El conocimiento divino, pues, por estas y en estas semejanzas ejemplares—las razones eternas—ha de ser perfectísimo, distintísimo e integérrimo.

* * *

Dios conoce las cosas por las semejanzas ejemplares o expresivas existentes en sí mismo, según hemos visto en lo que acabamos de decir. Llegado a este punto, pregunta San Buenaventura: ¿qué clase de distinción hay entre estas semejanzas, objeto del conocimiento divino? Esto es lo que trata de averiguar el Doctor Seráfico en la cuestión tercera.

No cabe duda que Dios conoce las cosas, que se conoce a sí mismo y que se conoce como semejanza de otras cosas. Igualmente es cierto que esta semejanza no le viene de fuera, sino que es en su esencia la misma verdad expresiva. Esto es lo mismo que decir que Dios conoce las cosas en sí mismo como verdad o luz suma que todo lo expresa. Lo mismo que la potencia divina tiene virtud para producir totalmente todas las cosas, de la misma manera la verdad suma es potente para expresarlo todo y totalmente. De aquí que Dios conozca en sí mismo la multiplicidad de las cosas, como verdad que lo expresa todo y de un modo total; verdad que, siendo una, lo expresa todo a modo de semejanza ejemplar.

En este modo de expresar hemos de considerar tres cosas: la Verdad que expresa, la expresión misma y la cosa expresada. La *Verdad que expresa* es una sola, con identidad real y de razón. Las *cosas expresadas,* en su estado actual o posible, tienen multiplicidad de formas. La *expresión,* considerada en su propia esencia, se identifica con la verdad misma, y en este sentido no cabe plurificación de cosas; considerada en orden a las cosas, se plurifica únicamente en éstas por razón de la connotación.

Estas expresiones de la Verdad divina respecto de las cosas, que el santo Doctor llama también *razones ideales,* en cuanto son una misma cosa con la esencia divina, no indican relación real a las cosas, sino sólo relación de razón, a la cual, de parte de las cosas, corresponde la relación real, sea actual o aptitudinal, según se trate de las cosas existentes en acto o posibles.

Concluye, pues, el santo Doctor, que las razones ideales, o las expresiones de la Verdad divina, o las semejanzas ejemplares, por las cuales Dios conoce las cosas, tienen en

la esencia divina, no una distinción real, sino solamente de razón, distinción que, no obstante, no solamente se funda en la inteligencia raciocinante, sino que también encuentra su fundamento en la realidad del objeto entendido. Este fundamento que atisba aquí San Buenaventura, ¿será acaso el principio de la distinción formal de que hablarán más adelante los maestros de la Escuela Franciscana?

* * *

Las semejanzas ejemplares o razones eternas son la luz o el medio del conocer en el entendimiento divino. Los fulgores de esta luz eterna, independientemente de su reflejo en las cosas, ¿llegan también hasta el entendimiento creado en sus funciones de conocer? Tocamos, pues, el debatido problema del conocimiento humano, y ésta es la tesis que propone San Buenaventura en la cuestión cuarta.

Antes de asentar su doctrina, puntualiza el santo Doctor la cuestión, rechazando dos posiciones según las cuales pudiera entenderse la acción de las razones eternas en el conocer humano. El primero es el de los platónicos, que recurrían al mundo ideal o arquetipo como único medio de conocer, de donde, en la imposibilidad de la mente humana de alcanzar este mundo ideal, se derivó otro error peor que el anterior: el escepticismo aristotélico. La segunda opinión que no admite el santo Doctor, por insuficiente, es la que afirma que las razones eternas tocan al entendimiento humano, no por sí en su acción directa, sino por su *influencia,* la cual, en último término, se reduce al *concurso general* de Dios en todas las cosas, influencia que, en el caso propuesto, no resuelve nada. Esta opinión no puede ser considerada, de ninguna de las maneras, como doctrina auténtica de San Agustín.

La solución que propone San Buenaventura al problema del conocimiento según el sentir de San Agustín, como lo prueba por los textos aducidos, es la siguiente: las razones eternas concurren al acto de conocer *como reguladoras* y *como motivas* en las funciones del entendimiento. Estas razones no actúan solas y de un modo exclusivo, sino que con ellas concurre la acción propia del entendimiento creado. Además, la luz de estas razones no se manifiesta al entendimiento con su plena claridad, sino que éste las percibe parcialmente, o sea, las razones eternas, en sí mismas, son para la mente humana un objeto desconocido; sin embargo, los efectos de ellas, actuando como reguladoras y motivas de todas las operaciones del pensamiento, acusan la presencia de estas razones, y en esta forma y sólo con esta claridad, que es el único modo compatible con el estado de

viador en que se halla actualmente el hombre, se establece el contacto del entendimiento humano con la luz de las razones eternas. Cabe, no obstante, en la participación de esta claridad una gradación en los distintos grados de conocer, desde el estado de comprensor, propio de los bienaventurados en el cielo, hasta el acto del conocimiento más común y simple de cualquier hombre aquí en la tierra, como luego declara el mismo santo Doctor.

¿Dónde radica la necesidad de la actuación de las razones eternas en los actos del conocimiento humano? San Buenaventura aduce dos motivos que reclaman imperiosamente la necesidad de esta actuación: la nobleza del conocimiento, que pide estabilidad perfecta, de una parte, y la dignidad del entendimiento que conoce, el cual, para subsistir, necesita de certeza infalible.

Viniendo a lo primero, dice el santo Doctor, la estabilidad o inmutabilidad requerida para la certeza del conocimiento no puede venir del ser que tienen las cosas en sí mismas, ni del ser que tienen en el entendimiento al ser aprendidas, porque este ser, según esta doble acepción, es mudable, vano y perecedero bajo muchos puntos de vista, entre los cuales no es el menor su misma condición de contingente. Para obtener esta inmutabilidad cabal es preciso que el entendimiento humano llegue a alcanzar las cosas en el ser inmutable y eterno que tienen en las razones eternas o ideas ejemplares existentes en la mente divina, de las cuales no son más que copias movibles del ejemplar o modelo que no cambia.

En cuanto a la dignidad del entendimiento que conoce, éste reclama infalibilidad en el conocimiento, la cual le viene no de su propia luz, que con suma facilidad puede ser oscurecida, sino de su condición de ser imagen de Dios. En efecto: el espíritu racional, compuesto de la porción inferior y superior, cuando delibera por medio del juicio deliberativo en orden al obrar, no procede la porción inferior sin la superior. Pues bien, otro tanto acaece en el orden especulativo. En esta porción superior del alma reside la razón de ser imagen de Dios, que, por esto mismo, es aquí donde recibe el contacto de las reglas eternas, y en ellas halla la certeza de todo cuanto juzga y define.

El espíritu racional, según venimos diciendo, es siempre imagen de Dios. Esta imagen puede representar con mayor o menor fuerza el modelo según el grado de deiformidad que exista en el alma, y, conforme a esto, se allega más o menos a las razones eternas; nunca, sin embargo, puede perder el contacto con ellas, porque nunca puede perder la razón de imagen de Dios. Aplicando esto a los diversos estados en que puede hallarse el hombre, dice el Doctor Seráfico, en el estado de *inocencia* era imagen sin la deformidad de culpa, pero no tenía la plena deiformidad de gloria; de ahí que en esta condición, el contacto con las razones eternas, si bien no era todavía perfecto, sin embargo, no andaba envuelto en enigmas. En el estado de *naturaleza caída,* además de carecer de la deiformidad, tiene también la deformidad de la culpa; de aquí que en esta condición, este contacto sea imperfecto y, además, envuelto en enigmas. En el estado de la *gloria* carece de toda deformidad y posee, además, la deiformidad plena; de aquí que en esta condición alcance las razones eternas de un modo pleno y perspicuo.

Advierte San Buenaventura que, si bien el alma es imagen de Dios, no lo es en su totalidad. Sumergido como está el hombre en el mundo de las cosas, a ellas se dirige según una porción de su propio ser; de ellas abstrae los conceptos que constituyen las razones propias y distintas de conocer, las cuales concurren al acto del conocimiento, juntamente con la luz de las razones eternas, durante todo el tiempo de su condición de viador, a no ser que, por especial privilegio de Dios, le sea dado trascender en algún caso particular el orden actual en que se encuentra, como ocurre en el rapto místico y en las revelaciones de algunos profetas.

Finalmente, como epílogo de todo lo dicho, y corroborado con la autoridad de San Agustín, asienta el santo Doctor que, en todo conocimiento cierto, el entendimiento necesariamente alcanza aquellas razones eternas, aunque con claridad distinta. De un modo las alcanza el viador y de otro el comprensor; de un modo el que posee la ciencia y de otro el que tiene la sabiduría; de un modo el profeta y de otro el que comúnmente conoce.

*
* *

Después de estudiar la irradiación de la luz divina en la mente humana para llegar a la certeza en el entendimiento creado, pasa el santo Doctor a tratar el caso particular del conocimiento en el alma de Cristo, en el cual, por efecto de la elevación a la unión hipostática, ya no es un mero modo común de conocer que pudiera ser considerado al margen de la actuación de la gracia, como lo podríamos considerar en cualquier hombre que careciera de ella, sino que en el alma de Jesucristo, por su profundo y singular contacto con la misma Verdad eterna, derivado de la unión personal con ella, además de la iluminación común a todo ser racional, tiene otra iluminación de un orden trascendente, cuyo resultado es lo que llama el Doctor Seráfico el *conocimiento sapiencial.* Estamos, pues, en el

orden trascendente o sobrenatural, donde encontramos ya el ser racional orientado en toda su integridad y de un modo que supera a las exigencias de la simple naturaleza, a Dios, o, como dice el santo Doctor, a la sabiduría fontal.

Para comprender esta iluminación trascendente de la sabiduría, propone San Buenaventura el paralelismo que tiene con el simple conocimiento de certeza. En efecto: la iluminación en el conocimiento de certeza requiere dos condiciones: la influencia de la luz eterna y su misma presencia en las operaciones del conocimiento. De igual manera, en la iluminación sapiencial concurren la presencia de esta luz divina y la influencia de ella en el espíritu racional.

Ya conocemos de la cuestión anterior lo que entiende San Buenaventura por influencia en el conocimiento común de certeza. Encontrándonos ahora en el orden sobrenatural, este concepto de influencia supone una actuación más profunda en el espíritu racional. En efecto: estando situada el alma en un plano inferior, en el natural, necesita ésta una adaptación total de todo su ser para situarse y obrar en un plano superior, en el sobrenatural. Ha de conocer y amar a Dios como Dios se conoce y se ama a sí mismo, o sea, como dice el santo Doctor, se ha de hacer *deiforme*, o, lo que es lo mismo, ha de ser elevada sobre sí a este nuevo estado, y, una vez situada en él, debe recibir de lo alto todos aquellos adminículos que la habiliten para obrar en consonancia con su nueva situación. Esta cualidad, que le es infundida de lo alto, proporcionada al alma e inherente en su misma esencia, es lo que entiende San Buenaventura por influencia de la luz eterna en el conocimiento sapiencial; cualidad creada en la misma alma, que, por habituarla a este nuevo modo de conocer, llamado sapiencial, se denomina *sabiduría creada*.

Además de la influencia se requiere la *presencia* de la luz eterna. En efecto: la elevación y habilitación del alma no puede existir si, con ella, no continúa obrando esta luz como principio movente, razón dirigente y fin de pleno reposo. Esta operación de la luz eterna en el alma es lo que llamamos *sabiduría increada*. Si a la influencia de la luz eterna se la llama *sabiduría*, es precisamente porque se deriva de la sabiduría increada, por la cual guía al alma, y a la cual la hace llegar como a su término.

Explanada esta doctrina, concluye San Buenaventura en lo concerniente al alma de Jesucristo, y dice como solución al problema que plantea en la cuestión quinta: el alma de Cristo es criatura, y como tal está adornada de esta doble sabiduría: *increada* y *creada*. Increada, como principio primordial que mueve, regula y como término de perfecto reposo. Creada, como principio informante, habilitante y elevante que la dispone para que pueda llegar a la sabiduría increada.

* * *

Por la unión hipostática, el alma de Cristo está más cerca del Verbo eterno que cualquiera otra criatura; su entendimiento penetra y escudriña los infinitos senos de la sabiduría increada más que entendimiento otro alguno creado. Ciertamente, este conocimiento que el alma de Cristo tiene de la esencia divina es inmenso. Ahora bien: esta idea de la esencia divina en el entendimiento humano de Cristo, ¿llega a abarcar en toda su amplitud la sabiduría increada? Este es el problema que plantea el Doctor Seráfico en la cuestión sexta.

La solución del mismo le viene como a la mano de la misma teoría del conocimiento, tal como la ha expuesto en las cuestiones que preceden.

En efecto, dice el santo Doctor, al conocimiento perfecto y cierto de todo entendimiento creado concurren, no sólo la presencia de la luz eterna, sino también su influencia; no sólo el Verbo increado, sino también el verbo interiormente concebido, o sea, el concepto formado en el entendimiento; no sólo la sabiduría eterna, sino también la noticia que queda impresa en la misma alma; no sólo la Verdad que causa o crea, sino también la verdad que informa e ilustra el entendimiento. La magnitud de la idea de Dios existente en el entendimiento creado dependerá siempre de la mayor o menor medida de la influencia del Verbo, y, como consecuencia, de la mayor o menor claridad de la noticia que interiormente informa la mente.

Esto sentado, es cierto que la influencia de la luz eterna de parte del alma, el verbo engendrado en la mente, la noticia impresa y la verdad que interiormente informa al entendimiento, por grandes e inmensos que se les suponga, siempre son algo creado en el sujeto donde residen, y, por lo tanto, finito y limitado. Siendo esto así, esta noticia, idea o concepto nunca podrá igualar a la sabiduría o idea divina, que es, bajo todo punto de vista, infinita e incapaz de ser coartada por límite alguno. De donde, el alma de Cristo, si bien es inmensa cuanto cabe en una criatura por su unión con el Verbo, no por eso pierde su limitación nativa, porque la unión hipostática no destruye lo que es propio de cada una de las dos naturalezas: ni la naturaleza humana se hace infinita, ni la naturaleza divina se hace finita. De aquí que, siendo finito y limitado el entendimiento humano de Jesucristo, ha de ser forzosamente finito y limitado el verbo o idea de la esencia divina en él engendrado, y, por lo tanto,

nunca podrá igualar al Verbo increado o idea infinita que Dios tiene de sí mismo.

Concluye, pues, el santo Doctor que el alma de Cristo no puede comprender la sabiduría increada, hablando de comprensión en su sentido propio y estricto tal como se ha expuesto.

Si queremos averiguar cómo está el alma de Cristo sumergida en los esplendores de la divinidad, diremos que Cristo, aun aquí, en la tierra, era comprensor; por lo tanto, su entendimiento, en cuanto a esto, gozaba de las mismas prerrogativas que los bienaventurados en el cielo. Estos, por la deiformidad plena a que han llegado, tienen la clara visión de Dios, y por una elevación misteriosa sobre sí mismos, *excedendo,* como dice el santo Doctor, son embriagados, *inebriati,* enajenados o transportados en los anchurosos senos de la divinidad, de manera que, como dice San Anselmo, son más bien ellos sumergidos en los goces divinos, que no estos goces entren en el corazón de ellos.

Viniendo ahora al alma de Cristo, unida, como estaba, al Verbo, se hallaba adornada de una gracia, no sólo suficiente, sino sobreexcelente, *superexcellens,* según expresión del Doctor Seráfico; de aquí que esta alma sea deiforme en grado sumo. Conforme a esto, los fulgores divinos irradiados a esta alma, y la claridad inmensa con que ella ve a la sabiduría divina, *excedit in ipsam,* es transportada e inmergida en ella en grado sumo, cuanto es posible a una criatura elevada a la unión personal con el Verbo, sin llegar, no obstante, a comprenderla en su totalidad.

*
* *

El Verbo divino o la idea del Padre se ve a sí mismo de una forma adecuada y perfecta. Contemplándose a sí mismo, ve también en las razones eternas o semejanzas ejemplares la infinidad de las cosas actuales y posibles. Ya hemos visto en la cuestión precedente el modo cómo el alma de Jesucristo contempla la sabiduría eterna. Pero, además de esto, el entendimiento humano de Cristo, unido al Verbo, ve en el mismo las cosas por las semejanzas ejemplares. Cabe ahora preguntar: ¿en qué límites se halla contenida la visión de las cosas en el Verbo percibida por el alma de Cristo? Esta es la última tesis que dilucida San Buenaventura en la cuestión séptima de esta serie.

Ante todo propone el santo Doctor una distinción en el saber divino que le da inmediatamente la clave para la solución del problema planteado. Al hablar de la sabiduría increada, dice, podemos hacerlo de dos maneras: en cuanto es ejemplar *factivo* y *dispositivo* de todas las cosas y en cuanto es ejemplar *expresivo* o representativo de las mismas.

Considerada la sabiduría increada en el primer modo, decimos que en ella se hallan los modelos o ejemplares eternos de todos los seres dotados de existencia actual; relucen, pues, en ella con inextinguibles fulgores todas las cosas sumergidas en el proceso del tiempo: las que fueron, son y serán. Como la divina sabiduría es operativa bajo este punto de vista, y lo dispone todo en orden a la existencia en número y medida, se le denomina con el nombre de *arte divino.* Las cosas producidas por el arte divino están sujetas al proceso del tiempo en su existencia, y, por lo tanto, son finitas, hasta completar el número previsto por este divino arte.

Si consideramos la sabiduría increada como ejemplar expresivo, decimos que la virtud infinita que ésta posee de expresar infinitas imitaciones, se proyecta sobre un mundo de infinitos posibles; seres y objetos cuya existencia queda terminada únicamente en las ideas ejemplares que de toda eternidad posee la inteligencia divina. Naturalmente, estas ideas infinitas e idénticas con la divina esencia connotan una infinidad de cosas posibles.

Volviendo ahora al conocimiento del entendimiento humano de Cristo en orden a las cosas, dice el santo Doctor que alcanza la sabiduría divina según el doble modo que acabamos de exponer, pero de distinta manera. En efecto: se llega al conocimiento de la sabiduría divina, en cuanto *ejemplar factivo,* comprendiéndola y abarcándola en todos sus ámbitos, por cuanto todas las cosas que en ella se representan, bajo este punto de vista, son finitas, y como tales están al alcance de la perspicacia inmensa y fulgurante claridad del entendimiento de Jesucristo.

Considerada la divina sabiduría como *ejemplar expresivo* o representativo, como bajo este punto de vista se representa el mundo infinito de los posibles, el conocimiento de éste no puede ser abarcado por una substancia finita. El alma de Jesucristo, si bien inmensa en su conocimiento por su unión con el Verbo, no por eso deja de ser criatura, y por lo tanto no puede exceder ni igualar a la infinidad de las posibles imitaciones de la sabiduría increada; de aquí que el entendimiento humano de Cristo no puede apoderarse de ella en su totalidad, sino más bien es ella la que se apodera de él; el entendimiento de Cristo, pues, alcanza la sabiduría increada, no a modo de comprensión, sino más bien a modo de *exceso.* De aquí que el conocimiento que Cristo tiene de los posibles es *excesivo.*

Cabe ahora preguntar: ¿qué se entiende por conocimiento *excesivo?* San Buenaventura mismo nos lo declara con estas palabras: se dice que el conocimiento es *excesivo,* no en el sentido de que el entendimiento que conoce exceda al objeto

conocido, sino en el sentido de que el entendimiento cognoscente se dirige al objeto que le sobrepasa en alguna manera, erigiéndose sobre sí, sobre su modo propio de conocer, para ser transportado y abarcado por el objeto que le excede. Este modo de conocer se puede dar en el estado de viador y, con plena realización, en el estado de comprensor. Aquí en la tierra se da *ex parte,* de un modo imperfecto; en la gloria, con la plenitud de perfección. Considerado este modo de conocer en los bienaventurados o comprensores y en el alma de Jesucristo, se diferencian en cuanto a la medida, pues así como aquéllos lo tienen de una manera ajustada a los grados de la gracia propia de cada uno, y también según la voluntad divina, que no se ofrece a todos indistintamente con su plena familiaridad, en cambio, al alma de Cristo este conocimiento se le ha dado de un modo liberalísimo, ya sea por la gracia de que se halla adornada, que llena en toda su totalidad su capacidad receptiva, ya sea porque aquel espejo eterno, donde fulguran las ideas ejemplares, se le manifiesta con una familiaridad omnímoda.

Se dan, pues, algunas diferencias entre estos dos modos de conocer en el alma de Cristo. Primera, en el conocimiento comprensivo el cognoscente se apodera del objeto conocido; en el excesivo es el objeto conocido el que se apodera del cognoscente. Segunda, en el comprensivo el aspecto o mirada de la inteligencia termina y se completa en el objeto; en el excesivo es el apetito de la misma inteligencia el que queda plenamente saciado. Tercera, en el comprensivo la inteligencia considera de un modo actual y presente todas las cosas pasadas, presentes y futuras; en el excesivo, o más bien en el exceso, la inteligencia es dispuesta pronta para toda consideración o contemplación. Cuarta, percibidas ya las cosas con la comprensión plena, la inteligencia, de hecho, ya no puede aprender nada de nuevo; en el excesivo, de tal manera queda saturada su capacidad de conocer, que ya no le es posible aprender nada más de lo que conoce.

Concluyendo, pues, dice el santo Doctor, si hablamos del conocimiento excesivo del entendimiento humano de Jesucristo, podemos decir que se refiere a cosas infinitas; pero si hablamos del conocimiento comprensivo, éste se realiza solamente en orden a objetos finitos. De donde, si decimos que el alma de Cristo conoce todo lo que conoce el Verbo, se ha de entender de las cosas pasadas, presentes y futuras, que en alguna manera concurren a la integridad del universo. El conocimiento de estas cosas estuvo plena y totalmente impreso en el alma de Cristo desde el primer instante de su concepción. En este sentido, pues, se dice que aquella bendita alma de Jesucristo tuvo toda ciencia.

QUAESTIONES DISPUTATA DE SCIENTIA CHRIST

QUAESTIO I

Utrum scientia Christi, secundum quod est Verbum, actu se extendat ad infinita

Quaeritur de scientia Christi, secundum quod Verbum utrum actu se extendat ad infinita [1]. Et quod sic, ostenditur

1. Primo auctoritate Augustini, duodecimo *De civitat Dei,* decimo octavo capitulo: "Infinitas numeri, quamvis infi nitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen in comprehensibilis ei cuius intelligentiae non est numerus."

2. Item, idem undecimo *De civitate Dei,* decimo capitulo loquens de sapientia Dei, ait sic: "Neque multae, sed una es sapientia, in qua sunt infinita quaedam eique finiti thesaur rerum intelligibilium", etc.

3. Item, per rationem ostenditur sic. Quanto substanti simplicior, tanto plurium est cognoscitiva [3]: ergo substantia quae in infinitum magis simplex est quam aliqua substanti creata, in infinitum plura scit quam aliqua creatura: ergo et cetera.

4. Item, Deus comprehendit actualiter et suam essen tiam et suam potentiam; sed Deus potest infinita: ergo s actualiter cognoscit totum suum posse, actualiter compre hendit infinita: ergo, etc.

5. Item, nobilitatis est in creatura cognoscere multa, e maioris nobilitatis adhuc scire plura [4]: ergo scientia, qua est infinitae nobilitatis, ad infinita se extendit: ergo, etc.

[1] De scientia Christi in genere cf. III *Sent.*, d. 14; de hac ver quaestione I *Sent.*, d. 35, q. 5; d. 39, a. 1, q. 1-3; d. 43, q. 14 et *Quaest. disp. de Trin.*, q. 6, a. 1.

[2] Num. 3, ubi textus originalis *immensi quidam atque infini* pro *infinita quaedam eique finiti.* Idem locus occurrit infra q. in corpore.

[3] Cf. *Liber de causis,* prop. 10 et 17, necnon Aristot., III *De ani ma,* text. 3 seqq. (c. 4).

[4] Secundum Aristot., I *Metaph.*, c. 2: «Sapientis est omnia, possibile est, scire.»

CUESTIONES DISPUTADAS SOBRE LA CIENCIA DE CRISTO

CUESTIÓN I

Se pregunta si la ciencia de Cristo, en cuanto Verbo, se extiende actualmente a infinitos objetos

Inquiérese si la ciencia de Cristo, en cuanto Verbo, se extiende actualmente a infinitos objetos. Se demuestra que sí:

1. Primeramente por la autoridad de San Agustín, en el libro XII *De civitate Dei,* cap. 18: "La infinidad del número, aunque no haya número de números infinitos, con todo, no es incomprensible a aquel cuya inteligencia no tiene número".

2. Además, él mismo, en el libro XI *De civitate Dei,* capítulo 10, hablando de la sabiduría de Dios dice así: "Porque no son muchas, sino una la sabiduría, donde residen infinitas cosas y tesoros infinitos de cosas inteligibles, que para ella son finitos", etc.

3. Además, se demuestra racionalmente así. Cuanto más simple es una substancia, tanto mayor es el número de cosas que conoce; luego la substancia que sobrepuja infinitamente en simplicidad a toda substancia creada, abarca en su conocimiento infinitamente más objetos que cualquiera otra creatura; luego etc.

4. Además, Dios en un solo acto de conocimiento comprende no sólo su propia esencia, sino también su poder; mas el poder de Dios es infinito; luego, puesto que conoce actualmente todo su poder, también actualmente comprende objetos infinitos; luego etc.

5. Además, es perfección en la creatura conocer muchas cosas, y mayor perfección conocer más; por consiguiente, la ciencia de perfección infinita se extiende a infinidad de objetos; luego etc.

6. Item, Deus scit plura, quam possit, quia scit mala culpae, quae non potest facere; sed potest infinita; ergo et scit plura infinitis.

7. Item, qui cognoscit punctum secundum suam substantiam et virtutem cognoscit illum non solum in se, sed etiam illa quae possunt ab eo emanare; sed infinitae lineae possunt emanare ab uno puncto: ergo si in qualibet linea sunt infinita puncta, et a quolibet puncto infinitae possunt exire lineae et Deus posse omnis creaturae comprehendit; ergo non tantum scit infinita, sed etiam infinities infinita.

8. Item, quidquid intellectus humanus intelligit in potentia vel habet in potentia, intellectus divinus habet in actu et amplius, quia creatum nec actu nec potentia aequari potest increato; sed intellectus humanus possibilis est ad infinita, quia nunquam tot scit, quin plura possit scire; ergo si intellectus divinus actu est in plura quam intellectus humanus, actualiter se extendit ad plura quam infinita.

9. Item, per impossibile: quia si Deus tantum sciret finita. cum omni finito possit maius excogitari, aliquid posset cogitari maius divina scientia[5]; sed non potest: ergo, etc.

10. Item, si finita sciret, aut posset aliquid ultra scire, aut non. Si non: ergo limitata esset eius scientia; si sic: sed qui potest aliquid scire, quod nescit, potest addiscere; quod de Deo nefas est dicere: ergo, etc.

11. Item, si sciret tantum ea quae sunt, et non ea quae possunt fieri; cum artifex creatus cognoscat multa, quae potest facere et nunquam faciet, aliquid sciret homo, quod lateret Deum; sed hoc est falsum et impossibile: ergo, etc.

CONTRA:

1. Omne scitum verum, omne verum ens[6]: ergo si infinita sunt scita, infinita sunt entia; sed consequens est impossibile: ergo et antecedens.

2. Item, quaecumque Deus scit iudicat; sed quaecumque iudicat talia sunt, qualia iudicat, et tot; quaecumque autem Deus iudicat accipit ut finita: ergo quaecumque cognoscit sunt finita.—Si tu dicas, quod non sequitur: quia est finitum Deo, ergo est finitum; contra: tale es unumquodque in se,

[5] Ps. 146, 5: *Sapientiae eius non est numerus.*

[6] S. August., lib. II *Soliloq.*, c. 5, n. 8: «Nam verum mihi videtur esse id quod est.» Aristot., I *Post.*, c. 2, de conditionibus ad *scire* requisitis disserens ait: «Vera (scil. principia) quidem oportet esse, quoniam quod non est, non est scire.»

6. Además, el conocimiento de Dios es más extenso que su poder, porque Dios conoce el mal de culpa, que no tiene en su poder realizarlo; mas el poder de Dios es infinito; luego conoce lo infinito y aun más.

7. Además, quien conoce el punto en su substancia y en su virtualidad, lo conoce no sólo en sí, mas también conoce todo cuanto de él puede proceder; ahora bien, de un punto pueden proceder líneas infinitas en número; luego, si en una sola línea hay infinidad de puntos, y de cada punto puede salir infinidad de líneas, y Dios comprende todo el poder de las creaturas, Dios no sólo conoce objetos infinitos, sino también infinitamente infinitos.

8. Además, todo lo que el entendimiento humano entiende o contiene en potencia lo tiene en acto el entendimiento divino y aun más, porque lo creado ni en potencia ni en acto puede equipararse a lo increado; ahora bien, la facultad del entendimiento creado es potencialmente infinita, porque nunca conoce tanto que no pueda conocer más; luego, puesto que el entendimiento divino comprende en acto más que el humano en potencia, síguese que se extiende actualmente a más que infinidad de objetos.

9. Además, por reducción a lo imposible: Si el número de objetos conocidos por Dios fuese finito, podría pensarse algo mayor que la divina ciencia, puesto que siempre puede pensarse algo mayor que cualquier finito; lo que no puede ser; luego etc.

10. Además, si el número de las cosas conocidas por Dios fuese finito, podría aumentar o no. Si no, su ciencia sería limitada; si lo pudiera, el que puede conocer algo que no conoce, puede aprender, lo que es blasfemia afirmar de Dios; luego etc.

11. Además, si Dios conociese solamente las cosas reales y no las posibles, como cualquier artífice creado conoce muchas cosas que puede realizar, pero que jamás realizará, sucedería que el hombre tendría conocimiento de cosas ignoradas por Dios; lo que es falso e imposible; luego etc.

POR EL CONTRARIO:

1. Todo lo conocido es verdadero y todo lo verdadero es ser; luego si las cosas conocidas son infinitas, infinito es el número de los seres; mas el consiguiente es imposible: luego también lo es el antecedente.

2. Además, Dios juzga lo que conoce, y lo que Dios juzga es en cualidad y cuantidad tal como lo juzga; mas lo que Dios juzga es considerado por El como finito; luego cuanto Dios conoce es finito.—Mas si tú dices que no hay consecuencia al afirmar que por ser para Dios finito, en sí

quale est apud iudicium veritatis: ergo si aliquid est finitum Deo, necesse est, quod sit finitum simpliciter.

3. Item, omne infinitum est impertransibile tam ab infinito quam a finito [7], quia a quocumque pertransiretur acciperet terminum: ergo esset finitum; sed quaecumque divinus intellectus cognoscit comprehendit et pertransit: ergo si infinita sunt impertransibilia, infinita sunt incognoscibilia.

4. Item, quaecumque Deus cognoscit distincte cognoscit; sed quaecumque distinguit numerat, quaecumque autem numerantur mensurantur, et omnia talia sunt finita [8]: ergo quaecumque cognoscuntur a Deo sunt finita.

5. Item, omnis numerus aut est par aut impar: ergo quaecumque numerantur a Deo numerantur numero pari vel impari; sed omnis numerus par est divisibilis in duo aequalia, similiter et omnis numerus impar, unitate sublata; omnis autem talis numerus est finitus; ergo si Deus numerat quaecumque scit, necesse est, quod illa numeret numero finito: ergo sunt finita: ergo, etc.

6. Item, quaecumque Deus scit ordinate scit; sed ubicumque est ordo, ibi est ratio primi et ultimi [9], quae est ratio finiti: si ergo ubicumque est ratio ordinis est ratio finitatis, et Deus nulla novit sine ordine, quia nulla scit inordinate, impossibile est, Deum infinita scire.

7. Item, si Deus scit infinita, aut infinita sibi, aut nobis aut in se. Si infinita nobis, hoc non est magnum quid dicere, quia illa sunt finita simpliciter. Si sibi; sed quaecumque sunt infinita alicui non sunt ab illo cognoscibilia nec ab illo comprehenduntur: ergo si Deus scit infinita, non comprehendit infinita. Si infinita in se; sed res alia a Deo, hoc ipso quod est alia, est creatura, et hoc ipso quod creatura, est limitata: ergo scire res alias infinitas, hoc est scire finita infinita; quod falsum est et non intelligibile, quia implicat in se contradictionem.

8. Item, si Deus scit infinita, aut infinita in causa, aut in proprio genere. Si infinita in causa; sed omne, quod est in causa, est unum [10]: ergo quaecumque cognoscit ut in causa cognoscit per modum unius, non ergo per modum infinitorum. Si infinita actu et in proprio genere; sed esse infinita actu in proprio genere est falsum et impossibile: ergo falsum est et impossibile, Deum infinita scire.

9. Item, omne scibile a Deo appelletur A: tunc quaero

[7] Aristot., I *Post.*, c. 18 (c. 22), XI *Metaph.*, c. 9 (X, c. 10) et multis aliis locis, ubi textus originalis pro *pertransiri* habet *pertransire.*

[8] Secundum Aristot., V *Physic.*, text. 24 (c. 3), et X *Metaph.*, text. 2-5 (IX, c. 1).

[9] Sub hoc respectu Philo Iudaeus, *De mundi opificio,* dicit: «Ordo est consequentia et series rerum praecedentium et sequentium.»

[10] Cf. *Liber de causis,* prop. 12.

es también finito, respondo que tal es cada uno en sí mismo cual es ante el juicio de la verdad; por consiguiente, si algo es finito para Dios, por necesidad se sigue que es en sí mismo finito.

3. Además, lo infinito es intransitable tanto para el ser infinito cuanto para el finito, porque cualquiera de los dos que sobrepasase lo infinito, éste tendría un término, y por consiguiente sería finito; ahora bien, lo que conoce el entendimiento divino es por él comprendido y sobrepasado; luego si lo infinito es intransitable, es también inconocible.

4. Además, lo que Dios conoce, lo conoce distintamente; ahora bien, el que distingue numera, y lo que es numerado es mensurado, y todo lo que es tal es finito; luego lo que Dios conoce es finito.

5. Además, todo número es par o impar; por tanto, lo que es numerado por Dios, lo es mediante un número par o impar; ahora bien, todo número par es divisible en dos iguales, y del mismo modo lo es todo número impar después de substraída una unidad; y todo número divisible es finito; luego si Dios numera lo que conoce, por necesidad lo numera mediante un número finito; luego es finito; luego etc.

6. Además, lo que Dios conoce, conócelo con orden; mas donde hay orden hay también razón de primero y de último, razón propia de lo finito; por consiguiente, si donde hay orden hay finitud y Dios nada conoce sin orden, porque desordenadamente nada conoce, es imposible que Dios conozca infinitos objetos.

7. Además, si Dios conoce objetos infinitos, éstos son infinitos para El o para nosotros o en sí mismos. Si son infinitos respecto de nosotros, no es gran cosa, porque pueden ser en sí mismos finitos. Si son infinitos respecto de Dios, porque lo que respecto de alguien es infinito no puede ser por él conocido ni comprendido, si Dios conoce infinitos objetos, no los comprende. Si son infinitos en sí mismos, puesto que toda cosa distinta de Dios es por lo mismo creatura, y por ser creatura es limitada, conocer cosas infinitas sería conocer finitos infinitos, lo que es falso e ininteligible, porque implica contradicción.

8. Además, si Dios conoce infinitos objetos, estos infinitos o lo son en su causa o en sí mismos. Si son infinitos en su causa, porque todo lo que existe en su causa es uno, por tanto, lo que es conocido en su causa es conocido a modo de uno y no a modo de infinito. Si infinitos actuales en sí mismos, porque ser infinito actual en su propia entidad es falso e imposible, es falso e imposible que Dios conozca infinitos objetos.

9. Además, llamemos *A* a todo lo conocible por Dios;

sic: A aut est Deus, aut aliud a Deo. Si est Deus: ergo scitum a Deo est Deus: ergo asinus est Deus. Si aliud a Deo; omne tale est actu finitum: ergo A est actu finitum; et A nominat omnia scibilia: ergo omnia scibilia sunt finita: ergo, etc.

10. Item, A aut est aequale Deo, aut est minus, aut maius. Si minus Deo; ergo finitum; si aequale, vel maius; ergo est Deus: ergo si Deus scit infinita, Deus non scit nisi Deum; et si non scit nisi Deum, non scit infinita: ergo si scit infinita, non scit infinita.

11. Item, cum sit potentia faciendi et potentia cognoscendi in Deo, et utraque infinita, et potentia faciendi semper faciat finita; videtur, quod potentia cognoscendi semper cognoscat finita actu; aut si non, quare non? Hoc est quaerere, cum in Deo sit velle, scire et facere, et velle et facere non se extendant ad infinita; quomodo scire se extendat ad infinita, cum medium non excedat extrema.

[CONCLUSIO]

Deus scientia simplicis intelligentiae scit et comprehendit infinita

RESPONDEO:

Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod secundum doctores antiquos compellimur ponere, Deum scire infinita, propheta David dicente in Psalmo [11]: *Magnus Dominus noster et magna virtus eius, et sapientiae eius non est numerus;* et Augustino non solum istud asserente, verum etiam probante duodecimo *De civitate Dei,* decimo octavo capitulo, ubi ait sic: "Illud ergo, quod dicunt quidam, scilicet philosophi, nec Dei scientia posse infinita comprehendi; restat eis, ut dicere audeant atque huic se voragini impietatis immergant, quod non omnes numeros Deus noverit. Eos quippe infinitos esse, certissimum est, quoniam in quocumque numero finem ponendum putaveris, idem ipse, non dico, uno addito augeri, sed quantumlibet sit magnus et quamlibet multitudinem continens, in ipsa ratione atque scientia numerorum non solum duplicari, verum etiam multiplicari potest. Ita vero suis quisque numerus proprietatibus terminatur, ut nullus eorum par esse cuiquam alteri possit: ergo et dispares inter se atque diversi sunt, et singuli quique finiti sunt, et omnes infiniti

[11] Ps. 146, 5.

ahora pregunto: *A* o es Dios o diverso de Dios. Si *A* es Dios, luego lo que Dios conoce es Dios; luego un asno es Dios. Si es diverso de Dios, todo ello es actualmente finito; luego *A* es actualmente finito; mas *A* representa todo lo conocible, luego todo lo conocible es finito; luego etc.

10. Además, *A* o es igual a Dios o menor o mayor. Si es menor, es finito; si igual o mayor, es Dios; luego si Dios conoce infinitos, Dios se conoce tan sólo a sí mismo; y si no se conoce más que a sí mismo, no conoce infinitos objetos; luego si Dios conoce objetos infinitos, no conoce infinitos objetos.

11. Además, teniendo Dios potencia de obrar y potencia de conocer, ambas infinitas, y la potencia de obrar produce siempre objetos finitos, parece seguirse que la potencia de conocer siempre conoce finitos actuales; y si no, ¿por qué no? Esto equivale a indagar por qué teniendo Dios querer, saber y obrar, y no extendiéndose el obrar al infinito, se ha de extender el saber al infinito; siendo así que el medio no excede a los extremos.

[CONCLUSION]

Dios conoce y comprende infinitos objetos con la ciencia de simple inteligencia

RESPONDO:

Para inteligencia de lo dicho se ha de notar que la autoridad de los antiguos Doctores nos induce a afirmar que Dios conoce cosas infinitas en número; el profeta David dice en el Salmo: ***Grande es el Señor nuestro y grande su poderío y sin límites su sabiduría;*** y San Agustín no sólo lo afirma, sino también lo prueba en el libro XII *De civitate Dei,* capítulo 18, donde dice: "Sobre lo que dicen algunos, a saber, ciertos filósofos, que ni la ciencia de Dios puede comprender cosas infinitas, les resta el atreverse a decir, sumergiéndose en este profundo abismo de impiedad, que no conoce Dios todos los números. Porque éstos es indudable que son infinitos, pues en cualquier número que os pareciere parar y hacer fin, este mismo puede, no digo yo que añadiéndole uno, acrecentarse, sino que, por alto que sea y por inmensa la multitud que abrace, en la misma razón y ciencia de los números puede no sólo duplicarse, sino multiplicarse. Y de tal modo cada número acaba y termina con sus propiedades, que ninguno de ellos puede ser igual a otro alguno. Así que son desiguales entre sí y diferentes; cada uno es finito y todos son infinitos. ¿Por ventura, se-

sunt. Itane numeros propter infinitatem nescit Deus omnes, et usque ad quandam summam numerorum scientia Dei pervenit et ceteros ignorat? Quis hoc vel dementissimus dixerit?" Et parum infra: "Infinitas itaque numeri, quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei cuius *intelligentiae non est numerus*". Quapropter, si quidquid scientia comprehenditur scientis comprehensione finitur; profecto et omnis infinitas quodam ineffabili modo Deo finita est, quia scientiae ipsius incomprehensibilis non est. Quare si infinitas numerorum scientiae Dei, qua comprehenditur, esse non potest infinita; qui tandem nos sumus homunculi, qui eius scientiae figere limitem praesumamus?"—His ergo, tamquam certissimis testibus compellimur dicere vel ponere, Deum scire infinita.

Modus autem istius positionis assignatur per doctores moderniores, qui dixerunt, quod triplex est modus divinae cognitionis, non propter diversitatem divinae scientiae *in se*, sed *in connotatione*. Est enim in Deo cognitio approbationis, visionis et intelligentiae. Cognitio approbationis est bonorum tantum et finitorum. Cognitio visionis est malorum et bonorum, et finitorum, pro eo quod concernit tempus; est enim eorum solum, quae fuerunt, sunt et futura sunt. Cognitio vero intelligentiae est infinitorum, pro eo quod Deus intelligit non tantum futura, verum etiam possibilia; possibilia autem Deo non sunt finita, sed infinita [13].

Ratio autem huius positionis quare videlicet ponimus, Deum scire infinita et non facere vel velle vel disponere, est, quia divinum scire secundum tertium modum accipiendi est actus Dei intrinsecus. Intrinsecum autem dico, non tantum, quia fit ab intrinseco, sed etiam, quia est ad intrinsecum et per intrinsecum et secundum modum intrinsecum. Ad intrinsecum, inquam, est, quia divinus aspectus in cognoscendo non desilit extra se, sed aspiciendo se ut veritatem cognoscit omnem veritatem.—Per intrinsecum, quia per rationes aeternas, quae sunt idem quod ipse, cognoscit quaecumque cognoscit [14].—Secundum modum intrinsecum, quia divinum scire non solum abstrahit a ratione causae actualis, sed etiam causae simpliciter. Scit enim mala, quorum non est causa; scit etiam futura, quae nondum facit; scit etiam possibilia, quae nunquam faciet. Et ideo, quia ipsum scire non concernit neque connotat aliquid actuale exterius, ideo dicit ibi actum per modum habitus, actum, inquam, ipsi potentiae adaequatum —quidquid enim Deus postest scire scit—actum etiam dicit

[12] Loc. cit.
[13] Cf. I *Sent.*, d. 39, a. 1, q. 3, et III *Sent.*, d. 14, a. 2, q. 3 in corpore.
[14] Vide infra q. 2. De seqq. cfr. I *Sent.*, d. 35, q. 1.

gún esto, ignora Dios todos los números por su infinidad, o la ciencia de Dios llega a cierta suma de números, ignorando los demás?

¿Quién habrá que pueda decirlo, por más ignorante y necio que sea? Y un poco más abajo: "Así que la infinidad del número, aunque no haya número de números infinitos, con todo no es incomprensible a aquel cuya *inteligencia no tiene número.* Por lo cual, si lo que se comprende con la ciencia se limita con la comprensión del que lo conoce, sin duda que cualquiera infinidad en cierto modo inefable es finita y limitada para Dios, pues no es incomprensible a su ciencia. Por lo tanto, si la infinidad de los números para la ciencia de Dios, que la comprende, no puede ser infinita, ¿quiénes somos nosotros, hombrecillos, para poner límites a su ciencia?" Estos testimonios, certísimos sin duda, nos fuerzan a sentar y decir que Dios conoce cosas infinitas.

El sentido de esta afirmación es precisado por los Doctores modernos, según los cuales es triple el modo de conocer divino, no por razón de la diversidad de la ciencia divina *en sí misma,* sino por la referencia *connotativa* que implica a sus objetos. Hay en Dios conocimiento de aprobación, de visión y de inteligencia. El conocimiento de aprobación se refiere a lo bueno y finito; el conocimiento de visión, tanto a lo malo como a lo bueno, pero finito, porque concierne a las cosas que se realizan en el tiempo, extendiéndose tan sólo a lo que ha sido, es o ha de ser. El conocimiento de inteligencia se refiere a cosas infinitas, porque Dios no sólo conoce las cosas futuras, sino también las posibles, y los posibles para Dios no son finitos, sino infinitos.

La razón de esta aserción, a saber, que Dios conoce infinitas cosas, mas no las produce, quiere ni dispone, es porque el conocimiento divino en su tercera acepción es un acto intrínseco de Dios. Y lo llamo intrínseco no sólo porque es intrínseco su principio, sino también porque su término, su medio y su modo son intrínsecos. Es intrínseco su término, porque la mirada divina al conocer no sale fuera de sí, sino contemplándose a sí como verdad, conoce toda verdad.—Su medio es intrínseco, porque en las razones eternas, idénticas consigo mismo, conoce todo cuanto conoce.—Su modo de conocer es también intrínseco, porque el conocimiento divino no sólo prescinde de la razón de causa actual, mas también de la misma razón de causa simplemente. Porque conoce los males, de los que no es causa; los futuros que todavía no ha producido y los posibles que nunca ha de producir. Por lo cual, dado que el saber divino no incluye ni connota realidad actual externa alguna, significa un acto a modo de hábito, acto totalmente adecuado a su potencia—lo que Dios puede saber lo sabe—, acto sin limita-

in nullo coarctatum nec quantum ad se nec quantum ad connotatum, ideo universalem quantum ad loca, quantum ad tempora et quantum ad obiecta. Quidquid enim alicubi scivit ubique novit, et quidquid semel scit semper scit, et sicut unum novit, ita omnia scibilia novit [15]. Unde quia scibilia non tantummodo sunt entia actu, sed etiam in potentia; cum non sit inconveniens ponere infinita in potentia, non est inconveniens ponere infinita actu a Deo scita.—Et per hoc patet responsio ad quaestionem et ad obiecta.

[SOLUTIO OBIECTORUM]

1. Ad illud ergo quod obiicitur: Omne scitum verum et cetera; dicendum, quod duplex est scientia, scilicet causans res et causata a rebus. Scitum a scientia causata a rebus est verum in se et in effectu; scitum autem a scientia causante res est verum in causa et in potentia, et illud verum non infert ens actu, sed ens in potentia causae; et ideo ex hoc non sequitur, quodsi Deus scit infinita, quod infinita sunt entia, sed quod infinita Deo sunt possibilia.

2. Ad illud quod obiicitur, quod Deus quaecumque scit iudicat, etc.; dicendum, quod Deus in cognoscendo infinita iudicat illa infinita simpliciter, sed finita sibi; et hoc non est inconveniens. Sicut enim non sequitur, quodsi aliquid est infinitum finito, quod sit infinitum simpliciter; sic non sequitur, quodsi aliquid est finitum infinito, quod sit finitum simpliciter; et hoc est quod dicit Augustinus in praemissa auctoritate [16].

3. Ad illud quod obiicitur, quod omne infinitum est impertransibile, etc.; dicendum, quod pertransibile dicitur duobus modis: uno modo per modum discursivum ab uno in aliud; et hoc modo habet veritatem verbum praemissum, et sic intelligit philosophus in sexto *Physicorum* [17]; alio modo per universalem et plenarium contuitum eius quod cognoscitur ab intelligentia; et sic infinitum, cum non sit incomprehensibile infinito, non est ei impertransibile, sed finito tantum.

4. Ad illud quod obiicitur, quod quaecumque scit et cognoscit distincte cognoscit, etc.; dicendum, quod illa consequentia deficit in hoc, quod dicit: quaecumque distinguit

[15] Cf. I *Sent.*, d. 41, a. 2, q. 2, et d. 45, a. 1, q. 2.
[16] In principio corp. Cf. August., *83 Quaest.*, q. 15, et I *Sent.* d. 35, q. 5, ad 1.
[17] Text. 19 seqq., et text. 60 seqq. (c. 2 et 7).

ción alguna respecto a sí propio y respecto a su objeto connotado; por consiguiente, acto universal en cuanto a los lugares, a los tiempos y a los objetos. Lo que en un punto supo, doquiera lo sabe; lo que supo una vez, lo sabe siempre, y como conoce uno, así conoce todos los conocibles. De donde se sigue que siendo conocibles no solamente los seres actuales, mas también los posibles, y no habiendo inconveniente alguno en poner infinidad de seres posibles, tampoco lo haya en afirmar que Dios conoce actualmente infinitos seres.—De esta suerte es clara la respuesta a la cuestión y a las objeciones.

[SOLUCIÓN DE LAS OBJECIONES]

1. A aquello, pues, que se objeta: Todo lo conocido es verdadero, etc., hase de decir que la ciencia es doble, a saber, una que causa las cosas y otra causada por las cosas. Lo conocido por la ciencia causada por las cosas es verdadero en sí y en su efecto; mas lo conocido por la ciencia que causa las cosas es verdadero en su causa y en la potencia, y esta verdad no supone entidad actual, sino sólo potencial, incluída en la potencia de la causa; no se sigue, por tanto, de que conozca Dios infinitos objetos, que haya infinitos seres, sino que hay infinitos posibles para Dios.

2. A lo que se objeta que Dios conoce lo que juzga, etc., hase de decir que Dios, al conocer infinitos objetos, los juzga como infinitos simplemente, mas finitos respecto de sí mismo; en lo cual no hay inconveniente alguno, pues así como no se sigue que si algo es infinito para un ser finito, sea simplemente infinito, así tampoco se sigue que, si algo es finito para un ser infinito, sea simplemente finito; y esto es lo que San Agustín dice en el lugar alegado.

3. A lo que se objeta que lo infinito es intransitable, etc., hase de decir que una cosa puede ser transitable en dos sentidos: uno por discurso raciocinativo, que conduce de una cosa a otra, y en este sentido es verdadero el pasaje alegado, y así lo entiende el filósofo en el VI *De los Físicos;* otro por una visión plena y total de lo conocido por la inteligencia, y en este sentido lo infinito, no siendo incomprensible para el ser infinito, tampoco es para él intransitable, sino solamente para el ser finito.

4. A lo que se objeta que lo que Dios conoce lo conoce distintamente, etc., hase de decir que falla la consecuencia al decir distingue lo que numera, porque distinguir es más

numerat; quia distinguere est in plus[18] quam numerare. Vel dic, quod quaecumque distinguit numerat numero finito vel infinito; sed tunc non sequitur, quod mensuret, quia mensura dicit quid finitum tantum.

5. Ad illud quod obiicitur: si numerat, aut numero pari vel impari, etc.; dicendum, quod illa consequentia non tenet, pro eo quod numerus infinitus comprehendit utrumque; unde sicut non tenet ista consequentia: homo et asinus sunt animalia, ergo rationalia, vel irrationalia; sic nec consequentia praedicta.

6. Ad illud quod obiicitur, quod quaecumque Deus cognoscit ordinate cognoscit, etc.; dicendum, quod divina cognitio habet comparationem et ad cognoscentem et ad cognitum; per comparationem ad cognoscentem quidquid cognoscit simul cognoscit, sicut simul et semel dicit quidquid dicit[19]; per comparationem autem ad cognitum, dico, quod ordinate cognoscit; sed sicut cognitum a Deo non tantum est praesens, sed etiam futurum et possibile; sic et ordo ille non est tantum ordo actualis, sed etiam potentialis, quia non tantum cognoscit res ordinate ordine, qui factus est, sed etiam ordine, quem potest facere.—Quod ergo dicit, quod omnis ordo habet primum et ultimum; verum est de ordine actuali, non de ordine potentiali; sicut patet in numeris, qui infinitatem habent; et tamen sunt ordinati; habent enim ordinem possibilem, sicut et infinitatem.

7. Ad illud quod obiicitur: aut scit infinita nobis, etc.; dicendum, quod scit infinita *in se,* non quidem actu infinita, sed in potentia; quae autem sunt in potentia sunt actu a Deo scita. Unde infinitas potentialis in cognitis sufficit ad infinitatem actualem divinae comprehensionis; sicut ergo infinitas *in potentia* non repugnat finitati actuali in creatura, sic nec infinitas *actualis* cognitionis divinae repugnat finitati creaturae.

[18] Aristot., *De praedicamentis,* c. *De denominativis* in fine : «Quando alterum de altero praedicatur ut de subiecto, quaecumque de eo quod praedicatur dicuntur, omnia etiam de subiecto dicentur.» Haec propositio innuit principium affirmativi syllogismi, quod vocatur *dici de omni.* Vide Aristot., I *Prior.,* c. I seqq. Aristot., II *Post.,* c. 14 (c. 12), ait : «Dico autem *in plus esse* quaecumque insunt quidem unicuique universaliter, at vero et alii.» Haec sunt, ut ibi innuitur, duplicis rationis ; quaedam sunt ita *in plus,* ut *sint etiam extra genus,* ut sunt conceptus primi analogi, v. g. *esse aliquid* respectu ternarii ; quaedam vero sunt ita *in plus,* ut tamen *non sint extra genus,* cuiusmodi sunt conceptus univoci generici, v. g. *esse numerum imparem* respectu ternarii Porphyrius, *Libr. de praedicabilibus,* ponit *superabundat* loco *est in plus.* Hinc verbis *quidquid praedicatur in plus vel aeque* intellige praedicatum, quod vel est maioris extensionis, v. g. genus, vel eiusdem extensionis ac subiectum, v. g. genus cum differentia specifica et proprium. Cf. Boëth., *Dialogus I in Porphyr.,* c. *De genere.* [19] Ps. 61 : *Semel locutus est Deus;* cfr. I *Sent.,* d. 27, p. 2, q. 2, explicatio huius verbi.

que numerar.—O dígase que distingue lo que numera con número que puede ser tanto finito como infinito; mas no se sigue de esto que también lo mensura, porque la medida indica solamente algo finito.

5. A lo que se objeta que si lo numera lo hace con número par o impar, etc., hase de decir que no hay consecuencia, porque el número infinito abarca entrambos; por tanto, como no es válida esta consecuencia, el hombre y el asno son animales, luego racionales o irracionales, tampoco lo es la consecuencia dicha.

6. A lo que se objeta que lo que Dios conoce lo conoce ordenadamente, incluye referencia al cognoscente y a lo conocido; respecto al cognoscente Dios conoce simultáneamente cuanto conoce, como simultáneamente y de una vez expresa cuanto expresa; mas con respecto a lo conocido, digo que lo conoce ordenadamente; pero así como lo conocido por Dios no es tan sólo lo presente, sino también lo futuro y lo posible, así el orden no es sólo el orden actual, mas también el posible, por cuanto no solamente conoce las cosas ordenadas según el orden creado, más también según cualquier orden posible de crear.—En lo que se dice que todo orden supone un primero y un último, es verdad del orden actual, mas no del orden potencial, como lo muestran los números, los cuales, aunque infinitos, están, sin embargo, ordenados en un orden puramente posible, como su misma infinidad.

7. A lo que se objeta que o conoce las cosas infinitas para nosotros, etc., hase de decir que Dios conoce infinitos objetos *en sí,* no actuales, sino posibles, porque lo que es en sí posible es objeto actual del conocimiento de Dios. Por tanto, la infinidad *potencial* en el objeto del conocimiento basta para la infinidad *actual* del conocimiento divino; luego así como la infinidad potencial no contradice a la limitación actual de la creatura, así la infinidad actual del conocimiento divino tampoco contradice a la limitación de la creatura,

8. Ad illud quod obiicitur: aut scit infinita in causa et cetera, dicendum quod utroque modo.—Et si obiicias, quod in causa sunt unum; non valet, quia, licet sit una ars et potentia, tamen plures sunt rationes rerum cognoscendarum[20]. Si obiicias, quod in proprio genere sint finita; verum est secundum esse, quod habent; sed tamen secundum esse quod possunt habere, sunt saltem infinita in potentia, et sic infinita a Deo scita, quia, ut saepe dictum est, quae sunt in potentia sunt actu a Deo scita.

9. Ad illud quod obiicitur; A aut est Deus, aut aliud a Deo, etc.; dicendum, quod scitum a Deo aliquando nominat ipsam rationem cognoscendi, aliquando ipsum cognitum extra. Primo modo est Deus, quia, ut dicit Anselmus in *Monologio*[21], "creatura in Creatore est creatrix essentia". Secundo autem modo est aliud a Deo; sed tunc non sequitur, quod sit infinitum actu, quia ad hoc, quod infinita sint actu scita a Deo, non oportet, quod sint actu infinita, sed sufficit, quod sint infinita in potentia in proprio genere.

10. Ad illud quod obiicitur: aut A est aequale Deo, et cetera; dicendum secundum distinctionem praedictam, quod primo modo est idem quod Deus; secundo modo est aliud a Deo, pro eo quod, licet habeat infinitatem in potentia, non tamen habet infinitatem actualem; Deus autem habet actualem.

11. Ad illud quod obiicitur ultimo de potentia faciendi et sciendi et de velle sicut et facere, patet responsio ex principali solutione[22].

QUAESTIO II

Utrum Deus res cognoscat per similitudines rerum, an per earum essentiam

Supposito, quod Deus cognoscat infinita, quaeritur, utrum cognoscat illa quae cognoscit per similitudines rerum, an per earum essentiam[23]. Et quod per similitudines videtur:

1. Primo auctoritate Scripturae. Ioannis primo[24]: *Quod factum est in ipso vita erat*: ergo omnia, quae facta sunt prius erant in Deo cognoscente: ergo vel per similitudinem vel per veritatem; sed non per veritatem, cum nondum aliquid esset: ergo per similitudinem.

[20] Vide infra q. 3.
[21] Cap. 34: «Etenim in se ipsis sunt essentia mutabilis secundum immutabilem rationem creata, in ipso vero sunt ipsa prima essentia et prima existendi veritas.» Haec prima essentia ibid. c. 36 vocatur «essentia creatrix».
[22] Cf. I *Sent.*, d. 45, a. 1, q. 2 in fine.
[23] De hac quaestione cf. I *Sent.*, d. 35, q. 1.
[24] Vers. 3 seq.

8. A lo que se objeta que o conoce infinitos en causa, etcétera, hase de decir que de entrambos modos.—Y si objetas que en la causa son una misma cosa, no es válida la objeción, porque aunque uno es el arte[1] y una la potencia, las razones de las cosas que se han de conocer son muchas.—Y si objetas que estas cosas en su propio género son infinitas, verdad es si se atiende al ser que tienen; mas atendiendo al ser que pueden tener, son al menos infinitas en potencia, y así infinitas son conocidas por Dios, porque, como repetidamente hemos dicho, lo que está en potencia es conocido por Dios en acto.

9. A lo que se objeta que *A* o es Dios o diverso de Dios, etc., hase de decir que lo conocido por Dios indica unas veces la razón de conocer y otras el objeto externo conocido. Según la primera acepción, es el mismo Dios, porque, como dice San Anselmo en el *Monologio*: "La creatura en el creador es la esencia creadora". Según la acepción segunda, es diverso de Dios, mas entonces no se sigue que lo conocido por Dios sea infinito en acto, porque para que las cosas infinitas sean conocidas en acto por Dios no es necesario que sean actualmente infinitas, sino basta que en su propio género sean infinitas en potencia.

10. A lo que se objeta que *A* o es igual a Dios, etc., hase de decir, conforme a la distinción hecha, que en la primera acepción es igual a Dios y en la segunda diverso de Dios, porque su infinidad es potencial y no actual, mientras Dios tiene infinidad actual.

11. A lo que en último lugar se objeta sobre la potencia de obrar, de saber y de querer como de obrar, la respuesta se desprende de la solución principal.

CUESTIÓN II

Se pregunta si Dios conoce las cosas por sus semejanzas o por sus esencias

Supuesto que Dios conoce objetos infinitos, inquiérese si lo que conoce lo conoce por las semejanzas de las cosas o por sus esencias. Se prueba que conoce por semejanzas:

1. Por la autoridad de la Sagrada Escritura. San Juan, capítulo I: *Cuanto fué hecho en él era vida;* por consiguiente, todo cuanto ha sido hecho existía con anterioridad en el conocimiento de Dios; luego existía por semejanza o por verdad; mas no existiendo por verdad, porque nada existía todavía, existía por semejanza.

[1] Cf. Léxicon: *Arte*.

2. Item, Augustinus, sexto *De Trinitate*[25], dicit, quod "Filius est ars plena omnium rationum viventium incommutabilium"; sed rationes in arte nihil aliud sunt quam similitudines rerum artificiatarum et ab artifice cognitarum; ergo idem quod prius.

3. Item, Augustinus, nono *De Trinitate,* capitulo undecimo[26], dicit: "Omnis secundum speciem notitia similis est ei rei, quam novit"; sed divina cognitio, cum non sit secundum privationem, est secundum speciem: ergo necesse est, quod sit similis ei rei, quam novit. Sed non esset similis, nisi haberet rei similitudinem: ergo etc.

4. Item, Philosophus[27] dicit, "quod intellectus quodam modo est omnia"; sed hoc non est ob aliud, nisi quia intelligens hoc ipso, quod intelligit, assimilatur intellecto: ergo si hoc est de generali ratione intelligendi; si Deus aliquid intelligit et cognoscit, necesse est, quod habeat similitudines rerum, quas cognoscit: ergo etc.

5. Item, ad hoc, quod aliquid perfecte cognoscatur, necesse est, esse adaequationem intellectus ad intelligibile[28]; sed res creata non potest adaequari intellectui creanti per propriam naturam, cum ille sit simplex, et ipsa composita: ergo necesse est, quod adaequetur ei per similitudinem aliquam simplicem et ab omni materia separatam: ergo etc.

6. Item, eodem modo cognoscit Deus res, postquam factae sunt, quo modo cognoscebat, antequam fierent, quia divina notitia non mutatur; sed antequam fierent, non poterat eas cognoscere per proprias essentias; et cognoscebat eas vel per similitudines earum, vel per essentias; et non per essentias: ergo per similitudines. Et eodem modo cognoscit nunc, quo tunc: ergo etc.

7. Item, Deus est agens a proposito[29]; sed omne agens

[25] Cap. 10, n. 11.

[26] Ibid., n. 16, ubi verbis praedictis addit: «Est enim alia notitia secundum privationem, quam cum improbamus, loquimur; et haec privationis improbatio speciem laudat, ideoque approbatur.»

[27] Lib. III *De anima,* text. 37 (c. 8).

[28] In qua adaequatione consistit *veritas.* Haec definitio veritatis communiter a Scholasticis aut Aristoteli attribuebatur, aut cuidam Isaac, qui scripsit librum *De definitionibus.* Si verba tantum spectas, definitio veritatis a S. Doctore hic proposita neque in uno neque in altero occurrit, sed si ad sententiam intendis, illa definitio habetur apud utrumque. Aristoteles multis locis de veritate et falsitate orationis loquens docet orationem esse veram si enuntiet rem sicuti est; at falsam, si enuntiet rem sicut non est. Cf. lib. *De praedicamentis,* c. *De substantia;* I *Periherm.,* c. 7 (c. 9); III *De anima,* text. 21 seqq. (c. 6); et IV *Metaph.,* text. 27 (III, c. 7), necnon V *Metaph.,* text. 34 (IV, c. 29).

[29] Cf. Aristot., III *Ethic.,* c. 2, et I *Magnor. Moralium,* c. 16, ubi agitur de *prohaeresi,* quod verbum graecum in antiquis versionibus latinis modo redditur voce «electio» (sic loc. cit. *Ethic.),* modo voce «propositum» (sic loc. cit. *Magnor. Moralium);* in editione Paris. (Firmin-Didot) verbum *prohaeresi* constanter vertitur «consilium».

2. Además, San Agustín, en el libro VI *De Trinitate,* dice que "el Hijo es el arte llena de todas las ideas vivientes e invariables"; mas las ideas en el arte no son otra cosa sino las semejanzas de las cosas, que siendo producidas por el arte son conocidas por el artífice; síguese la misma conclusión anterior.

3. Además, San Agustín, en el libro IX *De Trinitate,* capítulo 11, dice: "Todo conocimiento realizado en conformidad con la especie es semejante a la cosa conocida; mas el conocimiento divino, no siendo por negación, se realiza según la especie; luego es necesario que sea semejante a la cosa conocida. Ahora bien, no sería semejante si no tuviera la semejanza de la cosa; luego etc.

4. Además, el Filósofo dice "que el entendimiento es en cierta manera todas las cosas"; cuya razón no es otra sino que el inteligente al entender se asemeja a lo entendido; luego, siendo tal la condición general de todo entender, si Dios alguna cosa entiende y conoce, es necesario que tenga en sí las semejanzas de las cosas que conoce; luego etc.

5. Además, para llegar al perfecto conocimiento de alguna cosa es necesario que haya adecuación del entendimiento con lo inteligible; mas lo creado no puede adecuarse al entendimiento creador por su propia naturaleza, por ser éste simple y las cosas compuestas; por consiguiente, es necesario que se le adecúe por alguna semejanza simple y separada de toda materia; luego etc.

6. Además, Dios conoce las cosas después de hechas del modo como las conocía antes de que fueran hechas, porque el conocimiento de Dios es inmutable; ahora bien, antes de ser hechas no era posible conocerlas por sus propias esencias; y al conocerlas las conocía por sus semejanzas o por sus esencias; mas no por sus esencias, luego por sus semejanzas; y del mismo modo conoce ahora que entonces; luego etc.

7. Además, Dios es agente voluntario; ahora bien, todo

a proposito praeconcipit illud quod facturum est; omne autem, quod praeconcipit aliquid, habet aliquo modo illud penes se vel per veritatem, vel per similitudinem: ergo si, antequam res fierent, non habebat eas Deus penes se quantum ad suas essentias, ergo quantum ad earum similitudines.

8. Item, Deus est exemplar vere et proprie, sicut vere et proprie est efficiens et finis; sed exemplar vere et proprie non est, nisi quod habet similitudines rerum exemplatarum, per quas illas cognoscit et facit: ergo sicut Deo competit ratio exemplaritatis, sic et ratio similitudinis [30].

9. Item, Deus vere est speculum aeternum, ductivum in omne aliud cognoscibile cognoscendum; sed speculum non ducit in aliud cognoscendum, nisi eius habeat similitudinem; ergo idem quod prius.

10. Item, Deus vere et proprie est verbum; sed verbum est similitudo eius quod dicitur: ergo si Filius Dei est verbum, quo dicuntur omnia [31], necesse est, quod in ipso sint similitudines omnium dictorum.

11. Item, ad perfectionem cognitionis duo concurrunt, scilicet lux et similitudo; sed ratio perfectissimae lucis omnino salvatur in divina cognitione: ergo similiter et ratio expressivae similitudinis.

CONTRA:

1. Anselmus, in *Monologio,* trigesimo primo capitulo: "Manifestum est, in Verbo, per quod facta sunt omnia [32], non esse ipsorum similitudinem, sed veram simplicemque essentiam": ergo si Deus non cognoscit per aliquid extra se, non cognoscit per similitudinem, sed potius per essentiam.

2. Item, ubicumque est similitudo, ibi est convenientia, ubicumque autem est convenientia, ibi est communicatio alicuius unius a pluribus; sed Deus et creatura nihil unum communicant, quia tunc illud esset simplicius [33] Creatore; ergo impossibile est, quod aliqua sit similitudo in Creatore respectu creaturae, vel e converso.

3. Item, similitudo est relatio aequiparantiae [34]; sed in-

[30] Respicitur in hoc argumento definitio *ideae,* i. e. exemplaris, ad quod respiciens artifex id quod proposuit efficit. Sic enim habetur definitio ideae apud Senecam, *Epist. 65 ad Lucilium:* «Idea est exemplar ad quod respiciens artifex in quod destinabat, efficit». Ibidem et haec platonica definitio ideae invenitur : «Idea est eorum quae naturaliter fiunt exemplar aeternum».

[31] Vide I *Sent.,* d. 27, p. 2, q. 2.

[32] Ioan., I, 3 : *Omnia per ipsum facta sunt.*

[33] Quia universalius, sicut genus simplicius est speciebus ; cf. Aristoteles, XI *Metaph.,* c. I (XI, c. I).

[34] Scilicet in qua sunt eiusdem rationis et eodem nomine denominantur extrema.

agente voluntario concibe primero lo que ha de hacer, y todo el que concibe algo, lo tiene de alguna manera ante sí, o en su verdad o en su semejanza; por consiguiente, si antes de hacer las cosas Dios no las tenía en sí en cuanto a sus esencias, las tenía en cuanto a sus semejanzas.

8. Además, Dios es verdadera y propiamente causa ejemplar como verdadera y propiamente es causa eficiente y final; pero verdadera y propiamente no es causa ejemplar sino la que tiene las semejanzas de las cosas ejempladas, por las cuales las conoce y las hace; luego así como a Dios compete la razón de ejemplaridad, le compete igualmente la razón de semejanza.

9. Además, Dios es en verdad espejo eterno, que conduce al conocimiento de todo otro conocible; mas no conduce el espejo al conocimiento de otro conocible sino a condición de tener su semejanza; luego se sigue lo que antes.

10. Además, Dios es verdadera y propiamente Verbo, y el verbo es semejanza de lo que se expresa; luego si el Hijo de Dios es el Verbo, en el que todo se expresa, es necesario que se encuentren en él las semejanzas de todas las cosas que se expresan.

11. Además, dos cosas concurren a la perfección del conocimiento: la luz y la semejanza; ahora bien, la razón de luz perfectísima se salva en el conocimiento divino; luego igualmente la razón de semejanza expresiva.

POR EL CONTRARIO:

1. San Anselmo, en el *Monologio,* capítulo 31, dice: "Es evidente que en el Verbo, por quien todas las cosas han sido hechas, no existe su semejanza, sino su esencia simple y verdadera"; luego si Dios no conoce por algo exterior, no conoce mediante semejanza, sino más bien mediante la esencia.

2. Además, dondequiera que hay semejanza, allí hay conveniencia, y dondequiera que hay conveniencia, allí hay comunicación en una realidad con muchos; ahora bien, Dios y la creatura no comunican en realidad alguna, porque entonces ésta sería más simple que el mismo Creador; luego es imposible que haya en el Creador semejanza alguna respecto a la creatura o al revés.

3. Además, la semejanza es una relación de equiparancia; ahora bien, entre el Creador y la creatura no puede ha-

ter Creatorem et creaturam nulla potest esse relatio aequiparantiae: ergo nec similitudo.

4. Item, sicut aequalitas causatur ab unitate in quantitate, sic similitudo causatur ab unitate in qualitate[35]; sed inter Creatorem et creaturam nullo modo reperitur aequalitas, nec vere nec transumtive: ergo nec similitudo consimili ratione; aut si ibi reperitur similitudo et non aequalitas, quaeritur, unde hoc sit.

5. Item, si aliqua est similitudo inter Creatorem et creaturam, minima est: ergo si similitudo est ratio cognoscendi, per se loquendo, ubi maior similitudo, ibi maior ratio cognoscendi, et ubi minima, minima; si ergo Deus cognoscit res per similitudines, sequitur ex hoc, quod minimam habeat rerum cognitionem; quod blasphemum est dicere.

6. Item, una creatura magis assimilatur Deo quam alia, sicut illa quae est, vivit et sentit, quam illa quae tantum est: si ergo maior similitudo est maior ratio cognoscendi, ergo Deus magis cognoscit unam creaturam quam aliam.

7. Item, si intellectus noster esset omnino in actu, non indigeret similitudine: ergo cum divinus intellectus omnino sit in actu et lux respectu omnis cognoscibilis, videtur, quod ad Dei cognitionem nulla requiritur ratio similitudinis.

8. Item, similitudo est ratio ductiva in aliud, scilicet in illud cuius est similitudo; ubi autem est talis ductio, ibi est decursus et collatio ratiocinativa, hoc autem nullo modo competit divinae cognitioni: ergo nec ratio similitudinis.

9. Item, veritas est ratio cognoscendi, ergo in potissima cognitione potissime salvatur intentio veritatis; sed veritas magis salvatur in ipsa re quam in eius similitudine: ergo si divina cognitio est nobilissima, non cognoscit res per similitudines, sed per essentias.

10. Item, Philosophus, in tertio *De anima*[36]: "In separatis a materia idem est quod intelligitur et quo"; sed Deus est omnino separatus a materia: ergo quod cognoscit et quo cognoscit est idem. Sed cognoscit res extra: ergo cognoscit eas per suas essentias, non per similitudines aliquas.

11. Item, ubicumque est immediata et indivisa coniunctio cognoscentis et cognoscibilis, non est opus similitudine; sed Deus est intimus cuilibet rei creatae: ergo ad eius cognitionem non indiget aliqua similitudine.

12. Item, nobilior est modus cognoscendi per essentiam

[35] Ut docet Aristot., v *Metaph.*, text. 20 (IV, c. 15).
[36] Text. 15 (c. 4), ubi docet in substantiis immaterialibus idem esse intelligens ac intelligibile, et sic idem a se et per se intelligi.

ber relación alguna de equiparancia, luego tampoco semejanza.

4. Además, como la igualdad es causada por la unidad cuantitativa, así la semejanza lo es por la unidad cualitativa; mas entre el Creador y la creatura no se da igualdad alguna, ni verdadera ni metafórica, luego tampoco la semejanza por la misma razón; o en caso de hallarse semejanza, mas no igualdad, pregúntase cómo pueda ser ello.

5. Además, si entre el Creador y la creatura hay alguna semejanza, ésta es mínima; luego si la semejanza es la razón de conocer, hablando en propiedad, donde mayor es la semejanza, mayor es la razón de conocer, y donde mínima, mínima; si, pues, Dios conoce las cosas por sus semejanzas, síguese que tiene de ellas un conocimiento mínimo, lo que es una blasfemia.

6. Además, unas creaturas se asemejan a Dios más que otras, como la que tiene ser, vida y sentido, más que la que solamente tiene ser; si, pues, la mayor semejanza es razón mayor de conocer, Dios conoce una creatura más que otra.

7. Además, si nuestro entendimiento estuviese totalmente en acto, no necesitaría de semejanza alguna; luego como el entendimiento divino está siempre en acto y es luz respecto a todo objeto conocible, parece que el conocimiento divino no precisa de semejanza alguna.

8. Además, la semejanza conduce de por sí a otra cosa, a saber, a aquello cuya semejanza es; mas donde hay tal conducción hay discurso y raciocinio, lo que en manera alguna conviene al entendimiento divino; luego tampoco la razón de semejanza.

9. Además, la verdad es razón de conocer; por consiguiente, en el más perfecto conocimiento más perfectamente se salva la noción de verdad; ahora bien, la verdad se salva más en la misma cosa que en su semejanza; luego si el conocimiento divino es el más perfecto, no conoce las cosas por sus semejanzas, sino por sus esencias.

10. Además, el Filósofo, en el libro *De anima,* dice: "En las substancias separadas de la materia se identifican el objeto conocido y el medio de conocer; ahora bien, Dios es substancia totalmente separada de la materia; luego el objeto y el medio de su conocimiento son idénticos. Mas conoce las cosas externas; luego las conoce por sus esencias y no por semejanza alguna.

11. Además, donde hay inmediata e indivisible unión del cognoscente con lo conocible, no es necesaria semejanza alguna; ahora bien, Dios es íntimo a toda cosa creada: luego para el conocimiento de éstas no necesita de semejanza alguna.

12. Además, de mayor perfección es conocer por esen-

quam per similitudinem; quod patet, quia iste modus cognoscendi spectat ad tertium caelum, sicut dicit Augustinus duodecimo super *Genesim ad litteram*[37]: ergo si nobiliora sunt Deo tribuenda, videtur, quod magis conveniens sit ponere, quod Deus cognoscat res per essentias quam per similitudines.

13. Item, quanto cognitio est nobilior tanto immediatior est coniunctio et unio cognoscentis et cognoscibile; sed divina cognitio habet omnimodam nobilitatem: ergo et perfectissimam unionem. Sed immediatior est coniunctio et unio, quando cognoscens unitur cognoscibili quantum ad eius essentiam, quam quantum ad eius similitudinem: ergo etc.

[CONCLUSIO]

Deus cognoscit res per rationes aeternas, quae sunt rerum similitudines exemplares et perfectissime repraesentativae ac expressivae atque idem essentialiter, quod est ipse Deus

RESPONDEO:

Dicendum, quod secundum beatum Dionysium et secundum beatum Augustinum in pluribus locis, Deus cognoscit res per rationes aeternas. Ait enim beatus Dionysius, in libro *De divinis Nominibus,* capitulo quinto[38]: "Exemplaria dicimus esse in Deo existentium rationes substantificatas et singulariter praeexistentes, quas theologia praedifinitiones vocat, et divinas et bonas voluntates existentium determinativas et effectivas, secundum quas supersubstantialis existentia omnia praedefinivit et produxit". Item, Augustinus, in primo *Confessionum,* circa principium, ad Deum loquens, ait sic: "Deus et Dominus omnium quae creasti, et apud te rerum omnium instabilium stant causae, et rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines, et omnium irrationabilium et temporalium sempiternae vivunt rationes". Item, in decimo *De civitate Dei,* capitulo decimo[39], ait idem: "Non multae, sed una sapientia est, in qua sunt infinita quaedam eique finiti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum, etiam visibilium et mutabilium, quae per ipsam factae sunt, quoniam Deus non aliquid nesciens fecit", etc.

Hae autem sempiternae rationes non sunt rerum essen-

[37] Cap. 6, n. 15 seqq., ubi distinguit triplicem visionem, scil. corporalem (per corporis sensus), spiritualem et intellectualem; ultima respondet tertio caelo, id quod raptus est Apostolus Paulus (II Cor., 12, 2). [38] Paragr. 8. [39] Num. 3.

cia que por semejanza; lo que es evidente, porque este modo de conocer corresponde al tercer cielo, según dice San Agustín en el libro XII *De Genesi ad litteram;* luego si a Dios se debe atribuir lo más perfecto, parece que es más conveniente afirmar que conoce las cosas por sus esencias que por sus semejanzas.

13. Además, cuanto más perfecto es el conocimiento tanto es más inmediata la unión del cognoscente con lo conocible; ahora bien, el conocimiento divino posee la máxima perfección; luego también la máxima unión. Pero más inmediata es la unión cuando el conocente se une a lo conocible por su esencia que por su semejanza; luego etc.

[CONCLUSION]

Dios conoce las cosas por las razones eternas, que son sus semejanzas ejemplares, y perfectísimamente representativas y expresivas, que esencialmente son una misma cosa con Dios

RESPONDO:

Se ha de decir que, según San Dionisio y San Agustín en muchos lugares, Dios conoce las cosas por las razones eternas[2]. Dice San Dioniso en el libro *De divinis Nominibus,* capítulo 5: "Decimos que ideas ejemplares son las razones consistentes y singularmente preexistentes de las cosas que existen en Dios, razones a las que la teología da el nombre de predefiniciones y el de santas disposiciones divinas determinativas y efectivas de lo que existe, según las cuales el ser sobresubstancial predefinió y produjo todas las cosas". Por su parte, San Agustín, en el libro I *Confessionum,* hacia el principio, hablando con Dios dice: "Sois Dios y Señor de todo lo que habéis creado; y en Vos se hallan estables las causas de todas las cosas inestables, y permanecen sin mudanza los orígenes de todas las cosas que se mudan, y viven las ideas eternas de todas las creaturas irracionales y temporales"; y en el libro XI *De civitate Dei,* capítulo 10, dice el mismo: "No son muchas, sino una la Sabiduría, donde residen cosas infinitas y tesoros, finitos para él, de las cosas inteligibles, en las cuales existen todas las razones invisibles e inmutables de las cosas, aun de las visibles y mudables, las cuales fueron hechas y creadas por la misma Sabiduría. Porque Dios no ejecutó operación alguna ignorando lo que debía hacer".

Estas razones eternas no son las verdaderas esencias

[2] Cf. Léxicon: *Razones eternas.*

tiae verae et quidditates, cum non sint aliud a Creatore; creatura autem et Creator necessario habent essentias differentes: et ideo necesse est, quod sint formae exemplares, ac per hoc ipsarum rerum similitudines repraesentativae; et ideo cognoscendi rationes sunt, quia cognitio, hoc ipso quod cognitio, assimilationem dicit et expressionem inter cognoscentem et cognoscibile. Et ideo ponendum est, secundum quod Sancti dicunt et rationes ostendunt, Deum cognoscere res per earum similitudines.

Ad intelligentiam autem ipsius quaestionis et obiectorum notandum est, quod similitudo dupliciter dicitur: uno modo per convenientiam duorum in tertio, per quem modum dicitur esse "similitudo rerum differentium eadem qualitas" [40]. Alio modo dicitur similitudo, quia unum est similitudo alterius; et hoc est dupliciter: quaedam est similitudo imitativa, et sic creatura est similitudo Creatoris; quaedam autem est similitudo exemplativa, et sic in Creatore ratio exemplaris est similitudo creaturae. Utroque autem modo dicta similitudo, videlicet imitativa et exemplativa, est exprimens et expressiva [41]; et haec est similitudo, quae requiritur ad rerum notitiam habendam. Sed notitia quaedam est causans res, quaedam est causata a rebus. Ad notitiam causatam a rebus requiritur similitudo imitativa; et haec similitudo est ab extra, et ideo aliquam compositionem et additionem ponit circa intellectum cognoscentem; et inde est quod attestatur imperfectioni.—Ad notitiam autem causantem res requiritur similitudo exemplativa, et haec quidem non est ab extra nec inducit aliquam compositionem nec attestatur alicui imperfectioni, sed omnimodae perfectioni. Quia enim ipse intellectus divinus est summa lux et veritas plena et actus purus; sicut divina virtus in causando res sufficiens est se ipsa omnia producere, sic divina lux et veritas omnia exprimere; et quia exprimere est actus intrinsecus, ideo aeternus; et quia expressio est quaedam assimilatio, ideo divinus intellectus, sua summa veritate omnia aeternaliter exprimens, habet aeternaliter omnium rerum similitudines exemplares, quae non sunt aliud ab ipso, sed sunt quod est essentialiter.—Rursus, quia exprimit in quantum summa lux et actus purus, ideo exprimit lucidissime, expressissime, perfectissime, ac per hoc aequaliter et secundum intentionem similitudinis in

[40] Ut ait Boëth., III *De differentiis topic.*—De duplici hac similitudine cf. I *Sent.*, d. 35, q. I in corpore et ad 2, ubi refertur similitudo *univocationis* (duorum in tertio), *imitationis* et *expressionis*.
[41] Scilicet quatenus intellectui facit obiecta cognoscere; cf. I *Sent.*, d. 35, q. I in corpore, et *Hexaëmeron*, coll. 12, et etiam solut. ad 9.

quidditativas de las cosas, pues no son distintas del Creador, mientras la creatura y el Creador difieren esencialmente; por tanto, es necesario que sean formas ejemplares [3] de las cosas y, consiguientemente, semejanzas representativas de las mismas; son, pues, razones de conocer, porque el conocimiento como tal importa semejanza y expresión entre el que conoce y lo conocido. En consecuencia debe afirmarse, de conformidad con las enseñanzas de los Santos y los dictados de la razón, que Dios conoce las cosas por sus semejanzas.

Para mejor inteligencia de la cuestión y de las objeciones ha de notarse que semejanza se predica de algo en dos sentidos: el primero importa la conveniencia de dos cosas en una tercera, y en este sentido se define la semejanza: la cualidad idéntica de cosas diferentes. En el segundo sentido se dice semejanza por serlo una cosa de otra; y aun ésta puede serlo de dos modos: hay una semejanza imitativa, y según ella la creatura es semejanza del Creador; otra semejanza es ejemplar, y de esta suerte la idea ejemplar en el Creador es semejanza de la creatura. De entrambos modos, dicha semejanza, imitativa y ejemplar, es exprimente y expresiva, y esta semejanza es necesaria para el conocimiento de las cosas.—Ahora bien, hay un conocimiento que causa las cosas, y otro que es causado por ellas. El conocimiento causado por las cosas requiere la semejanza imitativa, semejanza que es recibida del exterior, por lo cual lleva siempre consigo alguna composición y adición sobre el entendimiento que conoce, siendo, por lo mismo, índice de imperfección. Mas el conocimiento que causa las cosas no requiere sino la semejanza ejemplar, la que no tiene su origen fuera del sujeto cognoscente ni comporta composición alguna, ni indica imperfección, sino, por el contrario, omnímoda y total perfección. El entendimiento divino es suma luz, verdad plena y acto puro, y como la virtud divina, cuando causa, es suficiente para producir por sí sola todas las cosas, así la luz y verdad divina lo es para expresarlas todas; y siendo el expresar un acto intrínseco, es también eterno; y por ser la expresión una especie de asimilación, el entendimiento divino, que expresa en su suma verdad eternamente todas las cosas, tiene en sí eternamente las semejanzas de todas, las cuales, lejos de ser diferentes, son esencialmente idénticas a El.

Además, puesto que Dios expresa por ser suma luz y acto puro, su expresión es lucidísima, perfectísima, llegando hasta la igualdad conforme a la exigencia total de la expresión;

[3] Cf. Léxicon: *Ideas ejemplares.*

nullo diminutae; et hinc est, quod omnia cognoscit perfectissime, distinctissime et integerrime.—His visis, facile est ad obiecta respondere.

[SOLUTIO OBIECTORUM]

1. Ad illud ergo quod primo obiicitur de Anselmo, dicendum, quod Anselmus loquitur ibi de similitudine, quae est causata a rei veritate; unde accipit ibi similitudinem, secundum quod exprimit sub ratione imitationis potius quam exemplaritatis; et hoc modo ponitur in producto respectu producentis, et non e converso, sicut subdit [42]; alio vero modo nihil impedit poni in producente respectu producti.

2. Ad illud quod obiicitur: ubicumque est similitudo, ibi est convenientia, etc.; dicendum, quod similitudo, quae est convenientia duorum in tertio, non ponitur in Deo respectu creaturae; sed similitudinem, qua aliquid dicitur esse imitativum alicuius, bene contingit ponere in creatura respectu Creatoris, et similitudinem, qua aliquid dicitur esse exemplativum alicuius, in Creatore respectu creaturae. Ad hanc enim similitudinem non requiritur convenientia per participationem alicuius communis, sed sufficit convenientia ordinis secundum rationem causantis et causati, exprimentis et expressi.

3. 4. Ad illud quod obiicitur, quod similitudo est relatio aequiparantiae, etc.; dicendum, quod verum est de illa similitudine, quae causatur per convenientiam unius tertii participati; et hoc modo non ponimus eam hic.—Et per hoc patet responsio ad illud quod obiicitur de aequalitate.—Quod tamen quaeritur: cur non est aliquo modo aequalitas, sicut similitudo? dicendum, quod aequalitas includit in se commensurationem, quae nullo modo potest esse inter finitum et infinitum; similitudo autem dicit expressionem, et haec bene potest esse inter Creatorem et creaturam. Unde sicut non sequitur: hoc non aequatur illi, ergo non imitatur illud, vel non exemplatur ab illo; sic intelligendum est in proposito.

5. Ad illud quod obiicitur, quod si aliqua est similitudo inter Creatorem et creaturam, minima est, etc.; iam patet responsio: quia similitudo per participationem non solum minima est, verum etiam nulla; similitudo vero per imitationem est maior et minor in creatura, secundum quod ipsa plus vel minus accedit ad bonitatem divinam; similitudo au-

[42] Loc. cit. : «In factis vero non esse simplicem absolutamque essentiam, sed verae illius essentiae vix aliquam imitationem. Unde necesse est, non idem Verbum secundum rerum creatarum similitudinem magis vel minus esse verum, sed omnem creatam naturam eo altiori gradu essentiae dignitatisque consistere, quo magis illi propinquare videtur.»

de donde se sigue que conoce todas las cosas con la máxima perfección, distinción e integridad.—Después de lo dicho es fácil responder a las objeciones.

[SOLUCIÓN DE LAS OBJECIONES]

1. A lo que se objeta, pues, en primer lugar tomado de San Anselmo, hase de decir que el Santo habla allí de la semejanza causada por la verdad de la cosa, tomando, por tanto, la semejanza en cuanto expresa como imitación más bien que como ejemplar [4]; en este sentido se pone en lo producido respecto del producente y no al revés; en el otro sentido no hay inconveniente en que se ponga en el producente respecto de lo producido.

2. A lo que se objeta que donde hay semejanza hay conveniencia, etc., hase de decir que la semejanza que es conveniencia de dos en un tercero, no se pone en Dios respecto de la creatura; mas la semejanza por la cual una cosa se dice imitación de otra puede ponerse en la creatura respecto del Creador, y la semejanza por la que una cosa se dice ejemplar de otra, en el Creador respecto de la creatura. Esta semejanza no exige la conveniencia por participación de algo común, mas bástale la conveniencia de orden, según la razón de causante y causado, expresivo y expresado.

3-4. A lo que se objeta que la semejanza es relación de equiparancia, etc., hase de decir que dice verdad si se refiere a la semejanza causada por la conveniencia en un tercero participado; mas no es éste el modo como aquí la ponemos.—La misma respuesta vale para la objeción tomada de la igualdad.—A lo que se pregunta por qué no se equiparan la igualdad y la semejanza, se responde que la igualdad incluye en sí conmensuración, que no puede en manera alguna existir entre lo finito y lo infinito; mas la semejanza indica solamente expresión, que es posible entre el Creador y la creatura. De donde no hay consecuencia al decir, si esto no iguala a aquello, tampoco esto imita a aquello, ni aquello es ejemplar de esto; de este modo ha de entenderse en lo que vamos diciendo.

5. A lo que se objeta que si entre el Creador y la creatura hay alguna semejanza, ésta es mínima, etc., la respuesta es patente, ya que la semejanza por participación no tan sólo es mínima, mas aún nula; pero la semejanza por imitación es en la creatura mayor o menor según que se aproxime más o menos a la bondad divina; la semejanza

[4] Cf. Léxicon : *Ejemplar.*

tem per exemplationem et expressionem summa est in Creatore respectu omnis creaturae, quia ipsa veritas, cum sit summa lux, summe exprimit omnia; et ideo non sequitur, quod magis cognoscat unam creaturam quam aliam.

6. Ad illud quod obiicitur, quod una creatura magis assimilatur Deo quam alia, etc.; iam similiter patet responsio: hoc enim verum est de similitudine imitativa ex parte creaturae; sed haec non est ratio cognoscendi, sed altera, videlicet exemplativa, quae summe et aequaliter exprimit omnia.

7. Ad illud quod obiicitur, quod si intellectus noster esset omnino in actu, non indigeret similitudine, etc.; dicendum, quod verum est, quod non indigeret similitudine accepta vel recepta ab extra, sed nihilominus ipse uteretur se ut similitudine ad cognoscendum alia; et hoc modo, non alio, ponimus similitudinem in cognitione divina.

8. Ad illud quod obiicitur, quod similitudo, est ratio ductiva in aliud, etc.; dicendum, quod verum est de similitudine, quae dependet a re extra; de alia autem similitudine non est verum, quod per modum decursus et viae, sed solum per modum lucis perfecte exprimentis et quietantis ipsum cognoscentem.

9. Ad illud quod obiicitur, quod veritas est ratio cognoscendi, etc.; dicendum, quod veritas dupliciter dicitur: uno modo veritas idem est quod rei entitas, secundum quod dicit Augustinus, in *Soliloquiis*[43], quod "verum est id quod est". Alio modo veritas est lux expressiva in cognitione intellectuali, secundum quod dicit Anselmus, in libro *De veritate*[44], quod "veritas est rectitudo sola mente perceptibilis". Primo modo veritas est ratio cognoscendi, sed remota; secundo modo est ratio cognoscendi proxima et immediata. Cum ergo dicitur, quod veritas magis salvatur in ipsa rei entitate quam in similitudine; verum est de veritate primo modo, non secundo. Sed veritas illa, quae est ratio cognoscendi proxima et immediata, illa magis salvatur in similitudine, quae est apud intellectum, maxime et potissime in illa similitudine, quae est exemplativa rerum; illa enim similitudo exemplaris perfectius exprimit rem, quam ipsa res causata exprimat se ipsam. Et propter hoc Deus perfectius cognoscit res per similitudines illas, quam cognosceret per suas essentias; et Angeli perfectius cognoscunt in Verbo quam in proprio genere. Propter quod et Augustinus frequenter dicit[45], quod cognitio in Verbo assimilatur luci diei, cognitio

[43] Lib. II, c. 5, n. 8: «Verum mihi videtur esse id quod est.»
[44] Sive in *Dialogo de veritate*, c. II.
[45] Cf. II *Sent.*, d. 4, a. 3, q. 2, ubi diversi loci Augustini in nota allegati sunt.

ejemplar y expresiva es máxima en el Creador respecto de toda creatura, porque la verdad esencial, siendo luz suma, en grado sumo expresa todas las cosas; de donde no se sigue que conozca a una creatura más que a otra.

6. A lo que se objeta que una creatura se asemeja a Dios más que otra es también fácil la respuesta; esto es verdad respecto a la semejanza imitativa por parte de la creatura, mas ésta no es razón de conocer sino la otra, la ejemplar, que en sumo grado y por modo igual expresa todas las cosas.

7. A lo que se objeta que si nuestro entendimiento estuviese totalmente en acto no necesitaría de semejanza, etc., hase de decir que no necesitaría de semejanza recibida del exterior, pero, sin embargo, se serviría a sí mismo de semejanza para conocer lo demás; en este sentido y no en otro ponemos la semejanza en el conocimiento divino.

8. A lo que se objeta que la semejanza es razón que conduce a otro, etc., hase de decir que es verdad de la semejanza que depende de la cosa externa; mas no lo es de la otra semejanza, que obra no a modo de progresión y camino, sino a modo de luz[5] que expresa perfectamente y aquieta al mismo cognoscente.

9. A lo que se objeta que la verdad es razón de conocer, etc., hase de decir que la verdad[6] puede tomarse en dos acepciones: una según la cual la verdad se identifica con la entidad de la cosa, como dice San Agustín en los *Soliloquios*: "la verdad es lo que es". Otra, según la cual la verdad es luz expresiva en el conocimiento intelectual, como dice San Anselmo en el *Dialog. de Veritate*: "verdad es la rectitud perceptible por sola la mente". En la primera acepción, la verdad es razón remota de conocer; en la segunda es razón próxima e inmediata. Cuando, pues, se dice que la verdad mejor se salva en la entidad de la cosa que en su semejanza, se toma la verdad en la primera acepción, no en la segunda. Mas la verdad, como razón de conocer próxima e inmediata, mejor se salva en la semejanza que reside en el entendimiento, y en grado máximo y primario en la semejanza que es ejemplar de las cosas, pues la semejanza ejemplar más perfectamente expresa la cosa que la misma cosa causada se expresa a sí misma. Por esta razón Dios conoce las cosas en estas semejanzas más perfectamente que las conocería en sus propias esencias; y los ángeles más perfectamente conocen en el Verbo que en la propia realidad. Por eso dice San Agustín frecuentemente que el conocimiento en el Verbo se asemeja a la luz del día, y el conocimiento en la realidad

[5] Cf. Léxicon: *Luz*. [6] Cf. Léxicon: *Verdad*.

autem in proprio genere assimilatur vesperi, propter hoc quod omnis creatura tenebra est respectu divinae lucis.

10. Ad illud autem quod obiicitur, quod in separatis a materia non differt, etc.; dicendum, quod verbum illud non tantum intelligitur de separatis a materia a parte intelligentium, verum etiam intelligibilium, utpote quando separatum a materia intelligit separatum a materia, tunc idem erit quod intelligit et quo intelligitur; et hoc non semper, sed quando intellectus convertitur in se ipsum. Et hoc locum habet, quando Deus intelligit se; non autem locum in ipso respectu creaturae, quia, licet Deus sit separatus a materia, non tamen res intellectae.

11. Ad illud autem quod obiicitur, quod ubi est immediatio cognoscentis et cognoscibilis, etc.; dicendum, quod unio cognoscentis et cognoscibilis dupliciter potest esse: aut secundum rationem essendi et conservandi et causandi; aut secundum rationem cognoscendi. Tunc autem est immediata coniunctio secundum rationem causandi, quando causa immediate producit et causat et tenet effectum; tunc autem est immediata coniunctio secundum rationem cognoscendi, quando cognoscens cognoscit cognoscibile vel per essentiam cognoscentis, ver per essentiam cogniti; et tunc non est opus similitudine intermedia, quae differat ab utroque extremorum. Nihilominus tamen ipsa essentia, in quantum est ratio cognoscendi, tenet rationem similitudinis; et hoc modo ponimus similitudinem circa divinam cognitionem, quae non est aliud quam ipsa essentia cognoscentis.

12. Ad illud quod obiicitur, quod nobilior est cognitio per essentiam quam per similitudinem, etc.; dicendum, quod verum est de illa similitudine, quae est abstracta et causata ab ipsa rei essentia, cuiusmodi requiritur similitudo ad cognitionem causatam; sed non est verum de similitudine, quae est idem quod essentia cognoscentis. Perfectior enim est cognitio, qua cognoscens utitur se ipso ut similitudine ad cognoscendum aliquid, quam cognitio, qua cognoscens recipit aliquid ex parte cogniti [46].

13. Ad illud autem quod obiicitur, quod quanto cognitio est nobilior, tanto immediatior est coniunctio et unio cognoscentis ad cognoscibile, etc.; iam patet responsio: quia similitudo, quae non est aliud quam ipsum cognoscens, non ponit distantiam aliquam secundum rem nec etiam secundum rationem, quia cognoscens in quantum cognoscens dicit rationem similitudinis; et ideo similitudo, quae est ratio cognoscendi, in nullo egreditur extra rationem cognoscentis et cognoscibilis.

[46] Vide I *Sent.*, d. 35, q. I ad 3.

propia a la de la tarde, pues toda creatura es tiniebla comparada con la luz divina.

10. A lo que se objeta que en los seres inmateriales no difiere, etc., hase de decir que aquel texto no se entiende solamente de los seres inmateriales inteligentes, mas también de los inteligibles, como al conocer un ser inmaterial a otro también inmaterial, entonces se identifican el que conoce y el medio de conocer, lo que no siempre ocurre, sino tan sólo cuando el entendimiento se convierte hacia sí mismo. Esto ha lugar cuando Dios se conoce a sí mismo, mas no cuando conoce a la creatura, porque, aunque Dios es inmaterial, no lo es el objeto conocido.

11. A lo que se objeta que donde hay inmediación entre el cognoscente y lo conocible, etc., hase de decir que la unión de lo cognoscente y lo conocible puede realizarse de dos maneras, según se refiera al orden del ser, conservar y causar, o al orden del conocer. Hay unión inmediata en el orden del causar cuando la causa inmediatamente produce, causa y conserva su efecto; y hay unión inmediata en el orden del conocer cuando el cognoscente conoce al conocible o por la misma esencia del cognoscente o por la misma esencia del conocible, no habiendo en uno y otro caso semejanza alguna intermedia diferente de uno u otro extremo. Sin embargo, la esencia misma, en cuanto es razón de conocer, desempeña la función de semejanza, y en este sentido ponemos la semejanza en el conocimiento divino, semejanza que no es otra cosa que la esencia misma del cognoscente.

12. A lo que se objeta que más perfecto es el conocimiento por esencia que por semejanza, etc., hase de decir que es verdad de la semejanza abstracta y causada por la cosa, cual se requiere para el conocimiento causado, mas no lo es de la semejanza que se identifica con la esencia del cognoscente. Más perfecto es el conocimiento en el que el cognoscente se sirve a sí mismo de semejanza para conocer alguna cosa, que el conocimiento en el que el cognoscente recibe algo de parte de lo conocido.

13. A lo que se objeta que cuanto más perfecto es un conocimiento tanto es más inmediata la unión del cognoscente con lo conocido, etc., la respuesta es clara, pues la semejanza que se identifica con el cognoscente no introduce diferencia alguna real ni de razón, porque el mismo cognoscente en cuanto tal se sirve a sí propio de semejanza, por lo cual la semejanza que es razón de conocer no está fuera de la esencia del cognoscente y de lo conocido.

QUAESTIO III

Utrum Deus res cognoscat per similitudines realiter differentes

Supposito, quod Deus cognoscat res per similitudines exemplares, quaeritur, utrum per similitudines realiter differentes. Et quod sic, videtur:

1. Auctoritate. Augustinus, *Octoginta trium quaestionum,* quaestione de ideis [47]: "Si dici recte aut credi non potest, Deum condidisse omnia irrationabiliter; restat, ut omnia sint ratione condita, nec eadem ratione homo, qua equus; hoc enim absurdum est existimare: singula igitur propriis sunt creata rationibus".

2. Item, ibidem [48]: "Ideae sunt formae incommutabiles, quae divina intelligentia continentur"; sed omnis forma res: ergo si plures sunt formae, plures sunt res. Si ergo ideae sunt plures, necesse est, eas realiter esse differentes.

3. Item, Dionysius, *De divinis Nominibus,* capitulo quinto [49]: "Exemplaria in Deo esse dicimus existentium rationes substantificas et singulariter praeexistentes, quas theologia praedefinitiones vocat"; sed diversarum rerum diversae sunt rationes substantificae: ergo cum res creatae realiter sint diversae, necesse est, rationes illas substantificas esse realiter distinctas.

4. Item, Philosophus, septimo *Metaphysicae* [50]: "Omne agens per exemplar in fine operationis est forma rei actae"; sed Deus est agens ad exemplar: ergo si formae completivae rerum factarum habent differentiam realem, necesse est, rationes illas exemplares habere diversitaten realem.

5. Item, hoc ipso videtur ratione. Deus est agens a proposito [51]; sed agens a proposito non producit res, nisi habeat eas penes se: ergo si producit rerum diversitatem, necesse est, quod penes se habeat ipsas sub ratione diversitatis. Sed non habet eas nisi per earum rationes: ergo necesse est, rerum rationes realiter diversificari.

[47] Quest. 46, n. 2. Cf. I *Sent.*, d. 35, q. 2 seqq., ubi eadem quaestio solvitur.

[48] Textus originalis: «Sunt namque ideae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur.»

[49] Paragr. 8.

[50] Text. 23 (VI, c. 7), ubi ostendit quomodo fiant ea quae fiunt ab arte [i. e. quorum forma est in anima], scil. ex sanitate, v. g., et ex domo in anima existente fieri sanitatem et domum in materia.

[51] Vide supra, p 132-33, n. 5.

CUESTIÓN III

Se pregunta si Dios conoce las cosas por semejanzas realmente distintas

Supuesto que Dios conoce las cosas mediante semejanzas ejemplares, se inquiere si estas semejanzas son realmente distintas entre sí. Se prueba que sí:

1. Por la autoridad. San Agustín, en el libro 83 *Quaestionum,* en la cuestión sobre las ideas dice: "Si no puede rectamente decirse ni creerse que Dios creó las cosas irracionalmente, resta que digamos que todas han sido creadas según razón, mas no según la misma razón el hombre y el caballo, lo que es absurdo; cada una ha sido, pues, creada según su propia razón".

2. Además, en el mismo lugar: "Las ideas son formas inmutables contenidas en la inteligencia divina"; mas toda forma es una cosa; luego si muchas son las formas, muchas son también las cosas. Si las ideas, pues, son muchas, por necesidad son realmente entre sí diferentes.

3. Además, Dionisio, *De divinis Nominibus,* capítulo 5: "Llamamos ejemplares a las razones de lo existente substantificadas y en particular preexistentes en Dios, que la teología denomina predefiniciones"; ahora bien, las ideas substantivas de las cosas diversas son también diversas; luego, siendo las cosas creadas realmente diversas, necesariamente lo son también las ideas substantivas.

4. Además, el Filósofo, en el libro VII *Metaphysicae*: "Cuando el agente obra conforme a ejemplar, el fin de la acción es la forma de la cosa producida"; ahora bien, Dios obra conforme a ejemplar; luego si las formas perfectivas de las cosas producidas se diferencian realmente, por necesidad entre las ideas ejemplares hay también diversidad real.

5. Además, lo mismo se prueba por la razón. Dios es agente voluntario; ahora bien, el agente voluntario no produce las cosas si no las tiene previamente en sí; luego si produce diversidad entre las cosas, por necesidad las tiene en sí como diversas. Mas en sí no las tiene sino mediante sus ideas; luego es necesario que se diversifiquen realmente entre sí las ideas de las cosas.

6. Item, quidquid res habent accipiunt a Deo; ergo cum habeant diversitatem ad invicem, recipiunt illam ab illa nobilissima arte: ergo si illam inde accipiunt, necesse est, illam ibi reperiri. Sed non est ibi nisi in rationibus exemplaribus: ergo necesse est, illas realiter distingui.

7. Item, oppositorum effectuum oppositae sunt causae proximae et immediate et uniformiter agentes[52]; sed rationes exemplares rerum sunt causae proximae et immediate et uniformiter agentes: ergo cum sint causae rerum non tantum diversarum, verum etiam oppositarum; necesse est, quod non tantum distinguantur realiter, verum etiam ad invicem opponantur.

8. Item, "numerus, ut dicit Boëthius[53], fuit maximum in animo Conditoris exemplar"; et Augustinus, in secundo *De libero arbitrio,* dicit, quod idem est numerus et sapientia, et constans est, quod non reperitur in Deo numerus exemplaris nisi quantum ad rationes exemplares. Si ergo numerus veram ponit pluralitatem, et in illis rationibus vere et proprie ponitur ratio numeri: vere ergo et proprie ponitur diversitas realis.

9. Item, ad perfectionem cognitionis facit distincte cognoscere: ergo perfectissima cognitio distinctissime cognoscit; sed Deus non cognoscit res nisi eo modo, quo eas penes se habet: ergo necesse est, quod eas penes se habeat distinctissime. Sed non habet eas nisi per rationes suas: ergo necesse est, eas esse distinctissimas: ergo no tantum est ibi distinctio secundum rationem, verum etiam secundum rem.

10. Item, Deus non aliter cognoscit res intra se et extra se, immo uniformiter; sed extra cognoscit eas sub reali distinctione: ergo et intra. Sed eo modo cognoscit, quo habet: ergo penes se habet eas ut realiter distinctas.

11. Item, simile simili cognoscitur; haec est per se vera, cum dicat Augustinus, nono *De Trinitate*[54]: "Omnis secundum speciem notitia similis est ei rei, quae cognoscitur": ergo ab oppositis, dissimile dissimili cognoscitur; sed dissimilia sunt cognita realiter[55]: ergo et rationes cognoscendi sunt realiter dissimiles, ergo et realiter differentes.

12. Item, quod est simile uni oppositorum in quantum tale est dissimile eius opposito: ergo si idea albi est similis

[52] Aristot., II *De generat. et corrupt.*, text. 56 (c. 10), et IV *Meteor.*, text. 41 (c. 7): «Contrariae contrariorum causae.»
[53] Lib. I *Arithmet.*, c. 2: «Hoc enim fuit principale in animo Conditoris exemplar.» Sententia Augustini habetur II *De libero arbitrio*, c. 11, n. 30 seqq. Cf. *Glossa ordinaria* (ex Rabano) in Sap. 11, 21: *Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti.*
[54] Cap. 11, n. 16: «Sed omnis... ei rei, quam novit.»
[55] Supple: dissimilia.

6. Además, lo que tienen las cosas lo reciben de Dios; luego al tener diversidad mutua la reciben de aquel perfectísimo arte; luego si de allí la reciben, necesariamente allí se encuentra. Mas no puede estar allí sino en las ideas ejemplares; luego es necesario que éstas se distingan entre sí realmente.

7. Además, los efectos opuestos tienen también opuestas sus causas próximas, inmediatas y uniformes en el obrar; ahora bien, las ideas ejemplares son causas próximas, inmediatas y uniformes en su obrar; luego, al ser causa de cosas no solamente diversas, mas también opuestas, es necesario que no tan sólo sean entre sí realmente distintas, mas también mutuamente opuestas.

8. Además, "el número, dice Boecio, fué el ejemplar principal en la mente del Creador"; y San Agustín, en el libro II *De libero arbitrio,* dice que el número y la sabiduría son idénticos; ahora bien, es cierto que en Dios no se encuentra número ejemplar sino en las ideas ejemplares. Luego, si el número entraña verdadera pluralidad y en las ideas se ha de poner verdadera y propiamente la razón de número, síguese que con verdad y propiedad se pone entre ellas diversidad real.

9. Además, la distinción contribuye a la perfección del conocimiento; luego el conocimiento más perfecto conoce con la máxima distinción; ahora bien, Dios conoce las cosas según el modo como en sí las tiene, luego necesariamente las tiene en sí con la máxima distinción. Mas no las tiene sino por sus ideas, luego necesariamente son éstas distintísimas; luego no sólo se ha de poner entre ellas distinción de razón, mas también real.

10. Además, Dios no conoce las cosas diversamente en sí y fuera de sí, sino uniformemente; mas fuera de sí las conoce como realmente distintas, luego también en sí. Mas su conocer sigue en el modo a su contener; luego en sí las tiene como realmente distintas.

11. Además, cada cosa es conocida por su semejante; proposición en sí verdadera, porque, como dice San Agustín: "El conocimiento según la especie es semejante a la cosa que por él se conoce"; luego en virtud de la ley de oposición cada cosa desemejante es conocida por su desemejante; ahora bien, lo que es desemejante es realmente conocido; luego las razones de conocer son realmente desemejantes, luego también realmente distintas.

12. Además, lo que es semejante a uno de los términos opuestos en cuanto tal, es desemejante a su término opuesto; luego si la idea de blanco es semejante a lo blanco, es

albo, est dissimilis nigro, pari ratione et idea nigri dissimilis est albo: ergo necesse est, ideas albi et nigri esse dissimiles a se invicem: ergo et realiter differentes.

13. Item, idea est similitudo; aut ergo secundum totum, aut secundum partem. Si secundum partem: ergo nunquam per eam totaliter res cognoscitur. Si secundum totum; sed quaecumque sunt similia secundum totum alicui uni, secundum totum in nullo sunt dissimilia: ergo si una esset similitudo creaturarum secundum rem, impossibile esset, eas realiter esse differentes. Sed constat, quod realiter differunt: ergo necesse est, quod eis correspondeat realis differentia similitudinum exemplarium.

14. Item, ratio exemplaris est similitudo rei cognitae; aut ergo similitudo communis, aut propria. Si communis: ergo per eam non cognoscuntur proprietates rerum; si propria; sed similitudines propriae multiplicantur secundum pluralitatem rerum: si igitur res creatae sunt realiter diversae, necesse est, et earum similitudines realiter differre ad invicem.

15. Item, appelletur A ratio, qua factus est homo; B ratio, qua factus est asinus; constans est, quod A non est B: si ergo illa quorum unum de altero non praedicatur in divinis differunt realiter, et non solum secundum rationem; videtur, quod illa sint realiter diversa. Minor manifesta est, quia licet bonitas, sapientia et potentia sint differentia ratione, nihilominus tamen praedicantur de se invicem.

16. Item, A non est similitudo asini, nec B similitudo hominis: ergo A aliquo modo plus accedit ad hominem quam ad asinum; sed hoc non esset, nisi aliquo modo plus conveniret cum homine A quam B; hoc autem esse non posset, nisi aliquo modo haberet differentiam realem: ergo etc.

17. Item, si rationes illae ideales plurificantur ratione, aut rationi respondet aliquid, aut nihil. Si nihil: ergo vana est; si aliquid: ergo necesse est aliquo modo, quod in illis rationibus sit differentia realis.

18. Item, rationes illae aut differunt ratione connotati, aut ratione sui. Si ratione connotati: ergo cum illud sit temporale, erit causa aeterni; si ratione sui; sed quae se ipsis distinguuntur, realiter differunt: ergo rationes illae realiter diversificantur.

19. Item, si differunt ratione connotati: ergo cum verbum magis connotet effectum quam ratio vel idea—quia, ut dicitur *Octoginta tribus Quaestionibus* [56], "Verbum dicit ope-

[56] Quaest. 63: «Sed hoc loco melius *verbum* interpretamur, ut significetur non solum ad Patrem respectus, sed ad illa etiam quae per Verbum facta sunt operativa potentia; *ratio* autem, etsi nihil per illam fiat, recte ratio dicitur.»

desemejante a lo negro, y por la misma razón la idea de negro es desemejante a lo blanco; por consiguiente, las ideas de blanco y de negro son necesariamente desemejantes entre sí; luego realmente distintas.

13. Además, la idea es semejanza; ahora bien, total o parcial. Si parcial, nunca la cosa puede ser mediante ella conocida íntegramente; si total, las cosas totalmente semejantes, en nada son desemejantes; luego si una sola fuera la semejanza real de las creaturas, sería imposible que éstas fuesen entre sí diferentes. Mas consta que difieren realmente; luego necesariamente les corresponde una diferencia real en las semejanzas ejemplares.

14. Además, la idea ejemplar es semejanza de la cosa conocida; ahora bien, esta semejanza o es común o propia. Si es común, no se conocen por ella las propiedades de las cosas; si propia, las semejanzas propias se multiplican con la pluralidad de las cosas; si las cosas creadas son, pues, realmente diversas, necesariamente sus semejanzas difieren realmente entre sí.

15. Además, llámese *A* la idea según la cual el hombre ha sido creado y *B* la idea según la que ha sido creado el asno; es evidente que *A* no es *B;* por tanto, si las cosas que mutuamente no se predican difieren en lo divino con distinción real y no sólo de razón, parecen ser realmente distintas. La menor es patente, porque aunque la bondad, la sabiduría y la potencia difieren con distinción de razón, sin embargo se predican mutuamente una de otra.

16. Además, *A* no es semejanza del asno, ni *B* del hombre; luego *A* en alguna manera más se aproxima al hombre que al asno, lo que no sería verdad si de alguna manera no conviniera más con el hombre *A* que *B;* lo que exige que se distingan realmente.

17. Además, si las razones ideales se multiplican y distinguen según distinción de razón, a esta distinción corresponde algo o nada; si nada, la distinción es vana; si algo, es necesario que haya en algún modo distinción real entre aquellas razones ideales.

18. Además, las ideas o difieren por razón de lo connotado o por razón de sí mismas. Si por razón de lo connotado, éste, siendo temporal, es causa de algo eterno; si por razón de sí mismas, puesto que las cosas que por sí se distinguen difieren realmente, las ideas difieren realmente.

19. Además, pongamos que difieran por razón de lo connotado: como el Verbo más connota el efecto que la razón o la idea—porque, como se dice en el libro 83 *Quaestionum,* el Verbo indica la potencia operativa—, parece que si ésta

rativam potentiam"—videtur ergo, quod si hoc esset cau plura in divinis dicerentur esse verba; sed constat, quod h est falsum: ergo ad hoc, quod plures rationes dicantur, n sufficit differentia connotatorum.

20. Item, res causatae sunt a rationibus et non e co verso: ergo et pluralitas rationum est prior pluralita rerum connotatarum: ergo si plurificantur, hoc non fa differentia connotatorum; necesse est ergo, quod se ip realiter distinguantur.

21. Item, pluralitas personarum maior est quam plura litas specierum vel rationum; sed divinae simplicitati no repugnat realis differentia personarum[57]: ergo nec plura litas realis rationum idealium. Si ergo Sancti dicunt, ea esse plures; videtur, quod fatendum sit, eas esse realite differentes.

SED CONTRA:

1. Dionysius, capitulo quinto[58] *De divinis Nominibu* loquens de Deo dicit sic: "Omnia quidem in se praehabe secundum unam simplicitatis excellentiam, omnem duplici tatem renuens". Si ergo Deus praehabet in se res per rerum rationes; et illae refugiunt omnem duplicitatem: ergo nullam habent realem diversitatem.

2. Item, ibidem[59]: "Multorum participantium unus sol causas in se ipso uniformiter praeaccipit; multo fortius in causa ipsius et omnium praeexistere existentium omnium exemplaria secundum supersubstantialem unionem est con cedendum"; sed hoc non esset, si rationes illae essent rea liter distinctae: ergo nullam habent realem diversitatem.

3. Item, Augustinus, sexto *De Trinitate,* decimo capi tulo[60]: "Filius est ars omnipotentis plena omnium rationum viventium, et omnia in ipso unum sunt"; sed hoc non esset si rationes illae essent realiter diversae: ergo necessario sunt realiter indistinctae.

4. Item, hoc ipsum ostendit Dionysius, *De divinis Nomi nibus,* quinto capitulo[61], tali ratione: omnes lineae origina liter sunt in puncto; et omnes numeri in unitate; et tamen ex hoc non ponitur in puncto et in unitate realis diversitas in creatura: ergo nec in causa suprema.

---

[57] Vide S. Bonaventurae *Quaestiones de Trinitate*, q. 3, a. 2.

[58] Paragr. 9. Pro *renuens* Scotus Erigena et abbas Vercellensis utuntur voce *respuens.* [59] Paragr. 8.

[60] Num. 11: «Ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei plena omnium rationum viventium incommutabilium, et omnes unum in ea, sicut ipsa unum de uno, cum quo unum.»

[61] Paragr. 6. Nonnulli codices allegant etiam c. 2, ubi § 5 de *lineis* agitur.

fuera la causa, se pronunciaría en Dios multitud de verbos, lo que consta ser falso; luego para que se pongan muchas ideas no es suficiente la diferencia de lo connotado.

20. Además, las cosas son causadas mediante las ideas y no al revés; luego la pluralidad de las ideas es anterior a la pluralidad de las cosas connotadas; por consiguiente, si se multiplican no es en virtud de los connotados; luego se distinguen realmente entre sí.

21. Además, la pluralidad de las personas es mayor que la pluralidad de las especies o ideas; mas a la simplicidad divina no contradice la diferencia real de las personas, luego tampoco la pluralidad real de las razones ideales; por consiguiente, si los Santos enseñan que éstas son muchas, parece que haya de sostenerse que son entre sí realmente distintas.

POR EL CONTRARIO:

1. Dionisio, en el capítulo 5 *De divinis Nominibus,* hablando de Dios, dice así: "Todas las cosas con antelación tiene en sí según la excelencia única de la simplicidad, que rechaza de sí toda duplicidad". Si Dios, pues, con antelación tiene en sí las cosas mediante las ideas y éstas rechazan toda duplicidad, síguese que no hay entre ellas diversidad real.

2. Además, en el mismo: "El sol, siendo único, con antelación recibe en sí uniformemente las causas de la multitud de sus participaciones; luego debe concederse con mayor razón que en su causa preexisten según una unión supersubstancial los ejemplares de todas las cosas existentes", lo que sería falso si aquellas razones fuesen realmente distintas; luego no incluyen diversidad alguna real.

3. Además, San Agustín, en el libro VI *De Trinitate,* capítulo 60: "El Hijo es el arte del Omnipotente, lleno de todas las razones vivientes, y todas las cosas son en El una"; lo que sería falso si las ideas fuesen realmente distintas; luego por necesidad son realmente indistintas.

4. Además, lo mismo muestra Dionisio, *De divinis Nominibus,* por esta razón: todas las líneas están originariamente en el punto y todos los números en la unidad; a pesar de ello no se pone diversidad real en el punto ni en la unidad tratándose de la criatura; luego tampoco en la causa suprema.

5. Item, non est status nisi in uno; sed in quolibet genere causae necesse est ponere statum [62]: ergo si Deus est causa exemplaris, in qua est status omnium causarum formalium; necesse est ergo, quod habeat omnimodam unitatem secundum rem.

6. Item, quod est perfectius Deo est attribuendum; sed perfectius est uno cognoscere plura, quam pluribus plura: ergo etc.

7. Item, divina cognitio est infinita, ergo nullo modo est arctata nec limitata: ergo nec ratio cognoscendi in Deo aliquo modo limitatur; sed si ad plures res cognoscendas requirerentur plures rationes realiter differentes, tunc esset aliquo modo limitata et arctata: ergo si hoc est impossibile ponere, impossibile est, quod rationes illae sint realiter diversae.

8. Item, ratio cognoscendi in divinis nominat quid essentiale, quia commune tribus personis; sed quae essentialia sunt in divinis, nullo modo plurificantur secundum rem, quia si realiter plurificarentur, essent in divinis plures essentiae: sed hoc est impossibile: ergo impossibile est, rationes illas realiter differre.

9. Item, quaecumque distinguuntur realiter aut distinguuntur origine, aut qualitate, sicut dicit Richardus [63]; sed rationes illae non possunt distingui qualitate, quia talis distinctio non cadit in divinis; nec origine, quia una non manat ab alia: ergo impossibile est, eas esse realiter diversas.

10. Item, rationes illae aeternae sunt rerum productivae: aut ergo producentes tantum, aut producentes et productae. Si producentes et productae: ergo cum producens et productum distinguantur realiter, rationes illae realiter a Deo distinguerentur, cum non sit dare aliquid aliud, a quo producantur: ergo non essent ipse Deus, nec Deus se ipso cognosceret res; quod est impossibile. Si sunt producentes tantum: ergo tenent rationem principii solius; sed principium tale est principium primum, et principium primum non est nisi unice unum: ergo impossibile est, quod rationes illae realiter distinguantur.

11. Item, ratio exemplaris nominat illud, per quod res cognoscitur; sed illud quo res cognoscitur non est nisi forma: ergo si Deus cognosceret res per rationes exemplares realiter differentes, necesse esset, ipsum divinum *esse* esse multiforme. Sed hoc est omnino impossibile: ergo et primum.

[62] Ut ostendit Aristot., II *Metaph.*, text. 5 seqq. (I brevior, c. 2).
[63] Scilicet a S. Victore, IV *De Trinitate*, c. 13 seq. Secundum ipsum persona sive existentia variatur et distinguitur «aut secundum solam rei qualitatem [proprietates], aut secundum solam rei originem, aut secundum utriusque concursionem... In angelica autem natura nulla est propagatio [origo], sed sola simplex creatio. Est ergo singulorum simul et omnium unum solum indifferensque principium», etc.

5. Además, no hay término sino en la unidad; ahora bien, en todo género de causalidad es necesario llegar a un término; luego, si Dios es la causa ejemplar en la que hallan término todas las causas formales, es necesario que encierre en sí la total unidad real.

6. Además, ha de atribuirse a Dios lo que es más perfecto; ahora bien, más perfecto es conocer muchas cosas en una que en muchas; luego etc.

7. Además, el conocimiento divino es infinito, en modo alguno coartado ni limitado; por tanto, tampoco su razón de conocer es en modo alguno limitada; ahora bien, si para conocer muchas cosas le fuesen necesarias muchas ideas realmente diferentes, sería en cierto modo limitada y coartada; luego, si esto es imposible de afirmar, también lo es que las razones sean realmente diversas.

8. Además, la razón de conocer indica en Dios algo esencial, común a las tres Personas; ahora bien, lo que en Dios es esencial no se multiplica realmente, porque si realmente se multiplicase, se daría en Dios pluralidad de esencias, lo que es imposible; luego también lo es que las razones difieran realmente.

9. Además, lo que realmente se distingue, o se distingue por su origen o por su cualidad, como dice Ricardo; ahora bien, las ideas no pueden distinguirse por su cualidad, porque no cabe en Dios tal distinción; ni por su origen, porque una no es causa de otra; luego no es posible que sean realmente diversas.

10. Además, las ideas eternas son productivas de las cosas; ahora bien, o son productoras solamente o productoras y producidas. Si son productoras y producidas, se distinguen realmente de Dios, como del productor lo producido, ya que no hay otro por quien puedan ser producidas; por consiguiente no son Dios, ni Dios por sí mismo conoce las cosas, lo que es imposible. Si solamente son productoras, tienen razón de principio único; principio que no es sino el primer principio; primer principio que es solamente uno; luego es imposible que las ideas se distingan realmente.

11. Además, la idea ejemplar es aquello por lo que se conoce la cosa; ahora bien, aquello por lo que se conoce la cosa es la forma; luego si Dios conociera las cosas por ideas ejemplares realmente diferentes, el ser divino sería multiforme; lo que es imposible; luego también lo es lo primero.

12. Item, si realiter distinguuntur; cum sint res, quibus est fruendum, et res, quibus est fruendum, faciunt nos beatos [64]; nullus esset beatus, nisi cognosceret omnes rationes exemplares, sicut nullus est beatus, cui deest notitia alicuius trium personarum. Sed hoc est falsum et absurdum: ergo et primum.

13. Item, ratio idealis in Deo non dicit quid inhaerens, sed magis per se stans, quemadmodum et Verbum: ergo si plures essent rationes realiter differentes; quot sunt ibi rationes, tot essent substantiae per se stantes: ergo tot essent divinae personae, vel essentiae, quot sunt ideae. Sed hoc est falsum et contra fidem: ergo erroneum est dicere, eas realiter differre.

14. Item, si realiter differunt, aut sicut res absolutae, aut sicut respectus; sed non sicut respectus, quia nullus respectus censetur nomine eius, ad quod refertur, maxime in relatione superpositionis [64 bis]; sed ratio hominis dicitur ipse homo: in Deo ergo ratio idealis non est imposita a respectu reali. Si igitur plurificantur realiter, plurificantur sicut formae absolutae; ergo si hoc est impossibile, impossibile est, rationes illas realiter diferre.

15. Item, si distinguuntur realiter sicut diversi respectus reales; cum in respectu reali relativa sint simul natura [65], simul natura essent idea et ideatum, ergo Creator et creatura; sed hoc est omnino absurdum: ergo impossibile est, quod rationes illae diversificentur sicut diversi respectus reales; nec sicut diversae res absolutae; hoc constat: ergo nullam habent realem diversitatem.

16. Item, omnis realis diversitas aut facit aliud et aliud, aut alium et alium, aut alterum et alterum [66]; sed nullo istorum modorum est ponere circa illas aeternas rationes, quia nec est ibi essentialis diversitas nec personalis nec accidentalis: ergo nullo modo est distinctio vel differentia realis.

---

[64] Secundum August., I *De doctr. christiana*, c. 31, n. 34.

[64 bis] Relatio praedicamentalis dividitur in relationem *aequiparantiae*, v. g. similitudinis, et relationem *disquiparantiae; posterior sub se* continet relationes *superpositionis*, v. g. relationes patris, domini, causae, producentis, etc., et relationes *suppositionis*, v. g. filii, servi, effectus, producti, etc.

[65] Vide Aristot., *De praedicamentis*, c. *De his quae ad aliquid*.

[66] Cf. Porphyr., *De praedicab.*, c. *De differentia*.

12. Además, supongamos que se distingan realmente; como quiera que hay cosas fruibles y éstas son las que nos hacen bienaventurados, seguiríase que ninguno es bienaventurado sino el que conoce todas las ideas ejemplares, como no lo es aquel a quien falta el conocimiento de alguna de las tres Personas. Mas esto es falso y absurdo; luego también lo primero.

13. Además, la razón ideal no indica en Dios algo inherente, sino más bien algo substancial, como el Verbo; luego supuesto que haya pluralidad de ideas diferentes, cuantas fueren las ideas tantas serán las substancias; por consiguiente habrá tantas personas divinas o esencias cuantas son las ideas. Mas esto es falso y contra la fe; luego es erróneo afirmar que difieren realmente.

14. Además, si difieren realmente, o difieren como realidades absolutas o como relativas; mas no difieren como relaciones, porque ninguna relación recibe su denominación del término de referencia, especialmente la relación de superposición, mientras que la razón de hombre es el mismo hombre; luego en Dios la razón ideal no significa una relación real. Por consiguiente, si se multiplican realmente, se multiplican como formas absolutas; luego, siendo esto imposible, imposible es que las ideas difieran realmente.

15. Además, supuesto que se distingan realmente como diversas relaciones reales, como los términos de la relación real son por naturaleza simultáneos, serían simultáneos por naturaleza la idea y lo ideado, y por tanto el Creador y la creatura; mas esto es totalmente absurdo; luego es imposible que las ideas se distingan como las relaciones reales diversas; mas como tampoco se distinguen como cosas absolutas diversas, síguese que no tienen diversidad alguna real.

16. Además, toda diversidad real o tiene lugar entre cosa y cosa, o entre persona y persona, o entre accidente y accidente; mas de ninguna de estas maneras podemos ponerla entre las ideas eternas, por no haber entre ellas diversidad esencial, personal ni accidental; luego no hay entre ellas distinción o diferencia real.

[CONCLUSIO]

Deus res cognoscit se ipso ut similitudine expressiva omnium, ita ut rationes ideales non plurificentur in Deo secundum rem, sed tantum secundum rationem

RESPONDEO:

Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod absque dubio Deus res cognoscit; et quod se ipso cognoscit; et quod cognoscit se ipso ut similitudine; et quod similitudo illa, qua cognoscit, non est accepta similitudo ab extra nec similitudo per convenientiam in aliqua tertia natura, sed similitudo illa nihil aliud est quam veritas expressiva, sicut ostensum fuit in quaestione praemissa. Dicere ergo, quod Deus cognoscit res se ipso ut similitudine, non est aliud quam dicere, quod Deus cognoscat res se ipso ut veritate sive ut summa luce res ceteras exprimente. Et quoniam divina veritas potentissima est ad res omnes totaliter exprimendas, sicut divina virtus ad res omnes totaliter faciendas; ideo Deus cognoscit se ipso ut veritate exprimente res multimodas et totaliter. Potens est autem divina veritas, quamvis sit una, omnia exprimere per modum similitudinis exemplaris, quia ipsa est omnino extra genus et ad nihil coarctata; ipsa etiam est actus purus, cetera autem respectu eius sunt materialia et possibilia. Quoniam ergo unum secundum formam potest assimilari pluribus secundum materiam, sicut patet de albedine in homine et lapide; cum ipsa veritas indifferenter se habeat ad omnia, et cetera sint sibi materialia, ipsa ut actus purus esse potest similitudo expressiva omnium.

In hac autem expressione est tria intelligere, scilicet ipsam veritatem, ipsam expressionem et ipsam rem. Veritas exprimens una sola est et re et ratione; ipsae autem res, quae exprimuntur, habent multiformitatem vel actualem, vel possibilem; expressio vero, secundum id quod est, nihil aliud est quam ipsa veritas; sed secundum id ad quod est, tenet se ex parte rerum, quae exprimuntur. Unde expressio unius rei et alterius rei *in* divina, vel *a* divina veritate, secundum id quod est, non est aliud et aliud; sed secundum id ad quod est, plurificari dicitur; quia exprimere hominem non est exprimere asinum, sicut praedestinare Petrum non est prae-

[CONCLUSION]

Dios conoce las cosas en sí mismo en cuanto es semejanza expresiva de todas ellas, de tal manera que en El las razones ideales no se multiplican realmente sino según razón

RESPONDO:

Para inteligencia de lo dicho se ha de notar que indudablemente Dios conoce las cosas, que las conoce en sí mismo, que las conoce sirviéndose a sí mismo de semejanza[7], y que la semejanza por la que conoce no es recibida de fuera, ni nacida de la conveniencia de ambos extremos convenientes en una tercera naturaleza; antes aquella semejanza no es otra cosa que la misma verdad[8] expresiva, según se ha demostrado en la cuestión precedente. Decir, pues, que Dios conoce las cosas en sí mismo en cuanto semejanza, es decir que Dios conoce las cosas en sí mismo en cuanto verdad o luz expresiva de todas. Y siendo la verdad divina muy capaz de expresar plenamente todas las cosas, como la potencia divina lo es para producirlas todas totalmente, síguese que Dios conoce en sí mismo, en cuanto verdad expresiva, todas las cosas y totalmente. Poder tiene la divina verdad, aunque es una, para expresar[9] todas las cosas a manera de semejanza ejemplar, porque trasciende todo género y rechaza toda limitación; es también ella acto puro, y todo el resto comparado con ella es material y potencial; y porque lo que es formalmente uno puede asemejarse a lo que es materialmente múltiple, como la blancura puede ser participada por el hombre y por la piedra, habiéndose la verdad indiferente hacia todas las cosas y siendo éstas materiales respecto de ella, la verdad como acto puro puede ser semejanza expresiva de todas.

En esta expresión han de distinguirse tres cosas, a saber: la verdad, la expresión y la cosa. La verdad expresiva es una sola real y según la razón; las cosas expresadas son multiformes actual o potencialmente; la expresión, considerada en sí misma, no es diversa de la verdad; mas considerada en el término de su referencia, debe atenderse a las cosas que por ella son expresadas. La expresión de cosas diversas en la verdad y por la verdad divina no lleva consigo diversidad alguna; pero, si se atiende al término de la referencia, puede afirmarse que la expresión se plurifica, porque expresar al hombre no es expresar al asno, como

[7] Cf. Léxicon: *Semejanza.* [8] Cf. Léxicon: *Verdad.*
[9] Cf. Léxicon: *Expresión.*

destinare Paulum, nec creare hominem est creare Angelum, licet actus divinus sit unus. Quoniam ergo rationes ideales nominant ipsas expressiones divinae veritatis respectu rerum, ideo plurificari dicuntur non secundum id quod significant, sed secundum id quod connotant, non secundum id quod sunt, sed secundum id ad quod sunt sive ad quod comparantur. Et quia ad illud sunt non secundum realem respectum, qui sit in Deo, quia Deus ad nihil extrinsecum realiter refertur, sed solum secundum rationem intelligendi, cui correspondet realis respectus in actu vel aptitudine ex parte rerum:[67] ideo dicendum, quod rationes ideales in Deo plurificantur non secundum rem, sed secundum rationem, quae quidem ratio non tantum est ex parte intelligentis, sed etiam ex parte rei intellectae.

Huius autem simile non perfecte reperitur in creatura: sed si intelligeretur per impossibile, quod lux esset sua illuminatio et irradiatio; dicere possumus, quod eiusdem lucis et luminis essent plures irradiationes, propter hoc quod irradiatio dicit diametralem sive orthogonalem[68] ipsius luminis directionem; propter quod diversorum illuminatorum plures dicerentur irradiationes, in una tamen luce et in uno lumine. Sic et in proposito intelligendum est, quia ipsa divina veritas est lux, et ipsius expressiones respectu rerum sunt quasi luminosae irradiationes, licet intrinsecae, quae determinate ducunt et dirigunt in id quod exprimitur. Et hoc est quod dicit Dionysius, septimo capitulo[69] *De divinis Nominibus*: "Non ex entibus entia dicens novit divinus intellectus, sed ex se ipso et in ipso secundum omnium causam, notitiam et scientiam et substantiam praehabet et praeconcipit, non secundum ideam singulis se immitens: hoc est, non secundum ideas realiter differentes, sed secundum unam causae excellentiam omnia noscens et continens, sicut et lux secundum causam in se notitiam tenebrarum praeaccepit et non aliunde cognoscens tenebras quam a lucis defectu. Sese igitur divina sapientia agnoscens, cognoscit omnia materialia immaterialiter, et indivisim divisibilia, et singulariter multa, ipso uno omnia cognoscens et producens". In quo manifeste ostendit Dionysius, quod in ratione cognoscendi non cadit realis pluralitas, quia hoc

[67] Cf. I *Sent.*, d. 30, q. 3.
[68] Sive rectangularem.
[69] Paragr. 2.

predestinar a Pedro no es predestinar a Pablo, ni crear un hombre crear un ángel, aunque la acción divina sea única. Ahora bien, las razones ideales[10] designan las expresiones de la verdad divina en relación con las cosas, por lo que se dice que se multiplican, no en razón de lo que significan, sino en razón del término connotado, no atendiendo a lo que en sí son, sino a aquello hacia lo que son o a lo que se refieren. Y porque se refieren a su término no en virtud de una relación real existente en Dios, puesto que en Dios no cabe relación alguna real hacia fuera de sí, sino en virtud de una relación lógica, a la cual corresponde, sin embargo, una relación real actual o aptitudinal por parte de las cosas; por lo cual debe decirse que las razones ideales se multiplican en Dios no realmente, sino según la razón, la cual no sólo existe de parte del que conoce, sino también de parte de la cosa conocida.

No es posible encontrar en las creaturas semejanza alguna perfecta de lo que vamos diciendo; pero si, lo que es imposible, fingimos que la luz es su misma iluminación e irradiación, podríase decir que de una misma luz hay muchas irradiaciones, porque la irradiación es la dirección diametral o rectangular de la luz, en cuyo caso habría muchas irradiaciones, tantas como seres diversos iluminados, pero una sola y única luz. De esta suerte ha de entenderse lo que vamos diciendo, porque la verdad divina es la luz[11], y sus expresiones respecto de las cosas son como las irradiaciones luminosas, aunque intrínsecas, que llevan y conducen determinadamente hacia aquello que en ellas se expresa. Esto es lo que dice Dionisio en el capítulo 7 *De divinis Nominibus:* "El entendimiento divino no conoce los seres por otros seres, sino por sí mismo y en sí mismo, en cuanto es causa de todas las cosas, con antelación concibe y contiene la substancia, el conocimiento y la ciencia de las mismas no como introduciéndose según la idea en cada una de ellas, o sea, no según ideas realmente distintas, sino en cuanto conoce y contiene todas las cosas como única causa excelentísima de todas; al modo que la luz, como causa, recibió con antelación en sí el conocimiento de las tinieblas, y esto no de otra manera sino conociéndolas por carencia de la misma luz. Así, pues, la Sabiduría divina, conociéndose a sí misma, conoce todas las cosas materiales de una manera inmaterial, todas las divisibles indivisiblemente y todas las múltiples singularmente; y las conoce y las produce, permaneciendo Ella una."

Donde manifiestamente enseña Dionisio que no hay plu-

[10] Cf. Léxicon: *Razones ideales.* [11] Cf. Léxicon: *Luz.*

derogaret perfectioni cognitionis divinae; et hoc ipsum perfectius ostendit in quinto capitulo, sicut supra [70] allegatum est. Et ideo concedendae sunt rationes, quae factae sunt ad partem istam.

[SOLUTIO OBIECTORUM]

1. Ad illud ergo quod primo obiicitur in contrarium de Augustino, quod alia ratione conditus est homo, alia equus, et cetera; dicendum, quod alietas ibi non dicit realem differentiam, sed tantum secundum rationem.

2. Ad illud quod obiicitur, quod idea est forma et res, et cetera; dicendum, quod idea et dicit rem et dicit modum rei—dicit enim formam comparatam ad illud quod exprimitur—nec plurificatur, in quantum dicit rem, sed in quantum dicit modum rei; et ideo cum procedit a pluralitate idearum ad pluralitatem rerum in divinis, procedit a pluralitate modi ad pluralitatem rei; et ideo peccat secundum accidens, vel secundum figuram dictionis [71].

3. Ad illud quod obiicitur, quod, secundum Dionysium, ideae sunt rationes substantificae; dicendum, quod substantificae dicuntur, vel quia in se subsistunt, vel quia substantias rerum efficiunt, vel substantias rerum exprimunt, non quia sint substantiae vel essentiae ipsarum rerum. Licet autem essentiae ipsarum rerum in rebus multiplicentur, quia ipsis rebus intrinsecae sunt; non tamen oportet de illis rationibus exemplaribus, quia constitutionem rerum non ingrediuntur.

4. Ad illud quod obiicitur, quod agens ad exemplar est forma rei operatae; dicendum, quod illud intelligitur de agente ad exemplar, quod ab ipso exemplari dirigitur et regulatur, sicut est agens creatum; nec de illo adhuc intelligitur proprie, quod secundum veritatem sit forma rei productae, sed aliquid penes se habet, quod tenet rei producendae similitudinem, sicut medicus in curando prius sanitatem habet in mente et arte, quam postea facit in opere; et ita ex duplici parte deficit ratio introducta.

5. Ad illud quod obiicitur, quod agens a proposito non producit res, nisi eas habeat penes se; dicendum, quod non oportet, quod eas habeat per veritatem, sed per similitudinem, quam quidem similitudinem non est necesse per omnia esse conformem his quorum est similitudo; sicut patet,

[70] Fundam. 1, 2, 4, et quaest. praeced. in corpore.

[71] Cf. Aristot., I *Elench.*, c. 3 (c. 4). *Accidens* apud S. Doctorem idem est ac *fallacia accidentis*, de qua Aristot., loc. cit., c. 4 (c. 5), dicit: «Ex accidente quidem paralogismi sunt, quum quidvis postulatum fuerit aeque rei atque accidenti inesse. Quoniam enim multa eidem accidunt, non est necesse, omnibus praedicatis et subiecto, de quo illa praedicantur, haec omnia inesse; nam alioquin omnia erunt eadem.»

ralidad real en la razón de conocer, lo que atentaría contra la perfección del conocimiento divino; lo mismo demuestra con mayor perfección en el capítulo 5, alegado más arriba. Han de concederse, pues, las razones que en favor de esta parte se han aducido.

[SOLUCIÓN DE LAS OBJECIONES]

1. A lo que se objeta, pues, en primer lugar por la parte contraria, tomado de San Agustín, que por una razón es creado el hombre y por otra el caballo, etc., hase de decir que la razón constitutiva de lo uno y lo otro aquí no significa distinción real, sino sólo de razón.

2. A lo que se objeta que la idea es forma y cosa, etc., hase de decir que idea significa no sólo la cosa, sino también el modo de la cosa—significa la forma comparada a lo que se expresa—, y no se multiplica en cuanto significa la cosa, sino en cuanto significa el modo de la cosa; por tanto, al concluir de la pluralidad de las ideas a la pluralidad de las cosas en Dios, concluye de la pluralidad de los modos a la pluralidad de las cosas, pecando, por consiguiente, según accidente o según figura de dicción.

3. A lo que se objeta que, según Dionisio, las ideas son razones substantivas, hase de decir que se dicen substantivas porque subsisten en sí o porque producen las substancias reales o porque representan las substancias de las cosas, mas no porque son las substancias o esencias de las mismas cosas. Las esencias de las cosas se multiplican con ellas, porque les son intrínsecas; mas no las ideas ejemplares, que no entran en la constitución de las cosas.

4. A lo que se objeta que el agente que obra conforme a ejemplar es forma de la cosa producida, hase de decir que debe entenderse del agente que obra conforme al ejemplar, que es dirigido y regulado por el mismo ejemplar, cual es todo agente creado, y no debe entenderse que propiamente él es la forma de la cosa producida, sino que encierra en sí algo que es semejanza de la cosa por producir, como el médico al curar tiene primero la salud en su mente y en su ciencia, y luego la realiza en la obra; así, pues, doblemente falla la razón aducida.

5. A lo que se objeta que el agente voluntario no produce las cosas si previamente no las tiene en sí, hase de decir que no es preciso que las tenga en su realidad, sino en su semejanza, la cual tampoco es necesario que sea de todo en todo conforme a las cosas, cuya semejanza es; como se comprueba porque la razón o idea de lo material es inma-

quia materialium est ratio vel idea immaterialis, corruptibilium incorruptibilis, ac per hoc et multorum potest esse uniformis et differentium indivisa; et ideo non sequitur, quodsi pluralitas repraesentatur ab ipsis rationibus exemplaribus, quod ipsae sint realiter plures; sicut non sequitur, quod materialium sint materiales.

6. Ad illud quod obiicitur, quod quidquid res habent accipiunt a Deo; dicendum, quod accipiunt ab eo, sicut ab eo qui de nihilo potest aliquid facere, non quia accipiant aliquid, quod sit suae substantiae; et ideo non sequitur, quodsi creatura habeat aliquid in proprio genere, quod propter hoc necesse sit illud reperire in dante actu; sed sufficit, quod solum reperiatur secundum potentiam efficientem, vel exemplaritatem repraesentantem.

7. Ad illud quod obiicitur, quod oppositorum effectuum oppositae sunt causae proximae et immediate, etc.; dicendum, quod illud habet veritatem in causis coarctatis, quae non producunt multa nisi per multa, ideo nec opposita nisi per opposita; non autem in causa causarum, quae nullam coarctationem seu limitationem habet, sed omnimodam libertatem respectu effectuum producendorum, quantumcumque differentium [72].

8. Ad illud quod obiicitur, quod numerus fuit maximum exemplar in animo Conditoris; dicendum, quod hoc dicitur, non quia in Deo proprie sit numerus, cum ille sit ex aggregatione diversarum unitatum [73], sed quia Deus ipse cognoscit numerum, secundum quem omnes proportiones rerum creandarum attenduntur.—Vel si dicatur alicubi, quod in Deo sit numerus idearum, ille distrahit a ratione numeri proprie dicti, sicut et numerus personarum, qui non est per plurificationem unitatum, sed per replicationem eiusdem unitatis circa diversas hypostases [74]; sic et numerus idearum vel rationum non dicit plurificationem unitatum aeternalium, cum illa sit tantum una, sed comparationem ipsius ad plures res exprimendas.

9. Ad illud quod obiicitur, quod ad perfectionem cognitionis facit distincte cognoscere, etc.; dicendum, quod actus cognoscendi respicit ipsum cognoscentem et ipsum cognitum: unde distincte cognoscere potest dupliciter accipi: vel ex parte ipsius cognoscentis, vel ex parte cogniti. Licet

[72] Cf. I *Sent.*, d. 45, a. 2, q. 2 in corpore.

[73] Averroës, *Epitom. metaph.*, tr. I, agens de *uno* ait: «Numerus [est] aggregatio unitatum.» Communis definitio numeri, sumta ex Aristotele, IV *Phys.*, text. 133 (c. ult.); V *Metaph.*, text. II et 20, ac X *Metaph.*, text. 21 (IV, c. 6 et 15, ac IX, c. 6), haec est: «Numerus est multitudo mensurata per unum.» Vel ex Boëth., I *De arithmetica*, c. 3: «Numerus est unitatum collectio, vel quantitatis acervus ex unitatibus profusus.» Cf. etiam *De Trinitate*, c. 3.

[74] Cf. I *Sent.*, d. 19, p. 2, q. 4, ad I seqq.

terial, de lo corruptible incorruptible, y, por tanto, bien puede ser uniforme la idea de lo múltiple e indivisa la de lo diverso; no se sigue, por tanto, que si las ideas [12] ejemplares representan la multiplicidad, sean en realidad múltiples, como no se sigue que sean materiales las de lo material.

6. A lo que se objeta que lo que tienen las cosas lo reciben de Dios, etc., hase de decir que lo reciben de él como de quien puede producir algo de la nada, mas no reciben en sí parte de su substancia; no se sigue, por tanto, que si la creatura tiene alguna cosa en su propia realidad, haya por necesidad de encontrarse en el dante de modo actual; basta que se encuentre según la potencia eficiente o la representación ejemplar.

7. A lo que se objeta que las causas próximas e inmediatas de efectos opuestos son también opuestas, etc., hase de decir que es verdad refiriéndose a las causas limitadas que no producen muchos efectos sino mediante muchas potencias, ni efectos opuestos sino mediante potencias opuestas, mas no lo es de la primera causa, que no tiene limitación ni coartación alguna, sino omnímoda libertad respecto de sus efectos por muy diversos que ellos sean.

8. A lo que se objeta que el número fué el principal ejemplar en la mente del Creador, hase de decir que esto significa no que en Dios haya propiamente número, producido por la agregación de diversas unidades, sino que Dios conoce el número que regula todas las proporciones de las cosas creadas. O si en algún lugar se dice que existe en Dios el número de las ideas, no se alude al número propiamente dicho, como tampoco por el número de las personas, que no se originan por multiplicación de unidades, sino por replicación de una idéntica unidad en diversas personas; del mismo modo, el número de las ideas o razones no significa plurificación de unidades eternas, sino su comparación con la pluralidad de las cosas que expresan.

9. A lo que se objeta que la distinción contribuye a la perfección del conocimiento, etc., hase de decir que el acto de conocer se relaciona con el sujeto cognoscente, y con el objeto conocido, por lo cual el conocer distintamente puede entenderse de dos maneras: por parte del que conoce y por parte de lo que es conocido. El conocer distintamente por parte de la cosa conocida contribuye a la perfección del

[12] Cf. Léxicon: *Idea*.

autem distincte cognoscere ex parte rei cognitae faciat ad perfectionem cognitionis, non tamen ex parte cognoscentis, quia perfectius est uno multa cognoscere quam multis.—Aliter potest dici, quod distincte cognoscere dupliciter est: vel ita, quod dicat distinctionem secundum diversitatem essentialem, vel ita, quod dicat expressionem exemplarem sive cognoscitivam. Primo modo facit ad perfectionem cognitionis ex parte rei cognitae; secundo modo ex parte cognoscentis; et hoc modo Deus distinctissime cognoscit, quia veritas aeterna, licet una, varias tamen res distinctissime exprimit, nulla in se ex hoc reperta distinctione.

10. Ad illud quod obiicitur, quod uniformiter Deus cognoscit res intra et extra, etc.; dicendum, quod si ita intelligatur, quod non habet cognitionem rerum ab extra, sed solum ab intra; sic sermo praemissus habet veritatem. Si autem intelligatur, quod cognoscit, res eodem modo se habere intra et extra; habet falsitatem: quia intra se habet eas sub omnimoda indifferentia reali, et sic scit, se habere eas; extra vero scit eas habere esse sub differentia multiformi.

11. Ad illud quod obiicitur, quod simile simili cognoscitur; dicendum, quod illa illatio tenet in similitudine coarctata, quae est in genere; et ideo non habet locum in proposito.—Vel dicendum, quod haec non est similitudo secundum convenientiam, sed solum secundum expressionem exemplativam; et haec similitudo sive dissimilitudo non ponit differentiam rationis ad rationem, sive similitudinem ad similitudinem, sed secundum id quod connotat et exprimit extra se ipsam.

12. Ad illud quod obiicitur, quod simile uni opposito est dissimile eius opposito; dicendum, quod illud habet locum in similitudine, quae est per participationem naturae communis, vel per limitatam expressionem, sicut illa, quae est accepta a re extra.

13. Ad illud quod obiicitur: aut similitudo illa est secundum totum, aut secundum partem; dicendum, quod secundum totum, quia dicitur similitudo; in quantum exprimens et totum exprimit.—Et si obiiciat, quod nulla diversa possunt secundum totum eidem assimilari; dicendum, quod verum est de illa similitudine, quae est per communicationem, non per expressionem.—Et si quaerat, qualiter possit illud intelligi; dicendum, sicut dictum fuit supra[75], quod hoc est, quia illa similitudo est extra genus et actus purus, et cetera sunt materialia respectu illius.

14. Ad illud quod obiicitur, quod aut est similitudo communis, aut propria; dicendum, quod Deo attribuendum

[75] Hic in corpore et quaestione praecedenti.

conocimiento, mas no por parte del cognoscente, porque más perfecto es conocer muchas cosas en una sola idea que en muchas.—De otro modo puede responderse diciendo que el conocimiento distinto puede ser doble: o indica distinción según diversidad esencial o según expresión ejemplar o cognoscitiva. En el primer caso contribuye a la perfección del conocimiento por parte de la cosa conocida; en el segundo por parte del cognoscente; y de este modo Dios conoce con la máxima distinción, porque la verdad eterna, aun siendo una, expresa distintísimamente la variedad de las cosas, sin que esta expresión introduzca en ella distinción alguna.

10. A lo que se objeta que Dios conoce uniformemente las cosas dentro y fuera de sí, etc., hase de decir que entendiendo que no tiene Dios conocimiento recibido de fuera, sino de dentro, es verdadero el razonamiento; mas si se entiende que Dios conoce que las cosas igualmente se encuentran dentro que fuera de sí, es falso, porque dentro de sí las tiene en total indiferenciación real, y conoce que de este modo las tiene; mas fuera sabe que tienen ser según múltiples diferencias.

11. A lo que se objeta que cada cosa es conocida por su semejante, hase de decir que esta consecuencia se verifica en la semejanza limitada en su propia realidad y no ha, por tanto, lugar a propósito.—O se puede decir que ésta no es semejanza según conveniencia, sino según expresión ejemplar, y esta semejanza o desemejanza no pone diferencia entre las ideas o entre las semejanzas, sino según lo que connota o significa fuera de sí.

12. A lo que se objeta que lo que es semejante a uno de los términos opuestos es desemejante a su opuesto, hase de decir que esto ha lugar en la semejanza por participación de una naturaleza común, o por expresión limitada, como lo es la recibida de la cosa externa.

13. A lo que se objeta: o la semejanza es total o parcial, hase de decir que es total, porque se llama semejanza en cuanto expresa, y lo expresa todo.—Y si objeta que las cosas diversas no pueden asemejarse totalmente a una misma, se responde que es verdad respecto a la semejanza por comunicación, mas no por expresión. Y si inquiere cómo esto deba entenderse, se dice, como arriba queda ya dicho, que es porque esta semejanza se halla fuera de todo género y es acto puro, y el resto en su comparación material.

14. A lo que se objeta: o es semejanza común o propia, hase de decir que a Dios debe atribuirse cuanto hay de

est quidquid est completionis in creatura; et ideo quodam modo communis, quia omnia communiter exprimit; et quodam modo propria, quia perfecte et integre exprimit unumquodque.

15. Ad illud quod obiicitur, quod A non est B; dicendum, quod in divinis ad hoc, ut unum vere negetur de altero, non oportet, quod sit ibi realis distinctio secundum id quod sunt, sed secundum id quod connotant; sicut patet, quod praedestinatio non est reprobatio, et hoc est, quia, licet utriusque significatum sit idem, scilicet divina essentia vel voluntas, connotatum tamen est alterum et alterum, scilicet gloria et poena [76].

16. Ad illud quod obiicitur, quod similitudo hominis non est similitudo asini, etc.; patet responsio; hoc enim non est ratione divinae veritatis, quae aequaliter se habet ad hominem exprimendum et asinum, sed ratione connotati; sicut dicimus, quod creare hominem non est creare Angelum.

17. Ad illud quod obiicitur, quod si est ibi pluralitas secundum rationem, aut aliquid respondet ei in re, aut nihil; dicendum, quod aliquid respondet.—Si autem quaeratur, quid sit illud; dico, quod ex parte veritatis divinae non respondet nisi unum, quod tamen est potentius in repraesentando multa quam aliqua multiformitas creata, quia, licet illa veritas sit simplex, est tamen infinita. Ex parte vero connotatorum respondet pluralitas vel actualis, vel potentialis. Plura enim possibilia sunt plura actu scita, licet actu non sint in natura propria.

18. Ad illud quod obiicitur, quod si differunt ratione connotati, tunc temporale est causa aeterni; dicendum, quod dupliciter est loqui de connotato; aut quantum ad esse proprium, aut in quantum connotatur. Quantum ad esse proprium verum est, quod temporale est; verumtamen aeternaliter connotatur, quia quod est temporale in esse proprio aeternaliter scitur a Deo.

19. Ad illud quod obiicitur, quod tunc Verbum debet similiter plurificari, si ratio plurificatur ratione connotati; dicendum, quod non est simile: quia Verbum dicit ipsam divinam virtutem [77] operativam vel expressivam, quae secundum rem et rationem intelligendi magis se tenet ex parte Dei. Idea autem vel ratio dicit expressionem vel similitudinem, quae, licet secundum rem plus se teneat ex parte Dei cognoscentis, secundum tamen modum intelligendi plus se tenet ex parte cogniti; et ideo, licet habeant unitatem re, ut possint plures ideae dici una veritas et unum Ver-

[76] Cf. I *Sent.*, d. 40, a. 1, q. 1.
[77] Quare *virtus* approprietur Filio, docetur I *Sent.*, d. 32, a. 2, q. 2 ad 4, et d. 34, dub. 7.

perfección en la creatura; por tanto, en cierto modo es común, porque expresa comúnmente todas las cosas, y en cierto modo propia, porque perfecta e íntegramente expresa cada una.

15. A lo que se objeta que *A* no es *B*, hase de decir que en Dios, para que uno se niegue de otro, no es necesario poner distinción real entre lo que ellos son, sino entre lo que connotan; así, la predestinación no es la reprobación, porque aunque el significado de entrambas sea idéntico, la voluntad o esencia divina, sin embargo lo connotado es diverso en una y otra, la pena y la gloria.

16. A lo que se objeta que la semejanza del hombre no es la del asno, es obvia la respuesta; esta diferencia no se da por razón de la verdad divina, que es idéntica en la expresión del hombre y del asno, sino por razón del objeto connotado, como decimos que crear un hombre no es crear un ángel.

17. A lo que se objeta que si hay pluralidad según distinción de razón, o le corresponde algo en la realidad o nada, hase de decir que le corresponde algo; y si se pregunta qué sea, respondo que por parte de la verdad divina no corresponde sino uno, más capaz de representar muchas cosas que cualquier multitud creada, porque, aunque aquella verdad sea simple, es, sin embargo, infinita. Mas por parte del objeto connotado corresponde pluralidad actual o potencial. Muchos posibles son muchos conocidos en acto, aunque actualmente no existan en su propia naturaleza.

18. A lo que se objeta que, si difieren por razón del objeto connotado, lo temporal es causa de lo eterno, hase de decir que en dos sentidos puede hablarse de lo connotado: en cuanto a su ser propio o en cuanto a su ser connotado. En cuanto a su ser propio, es verdad que es temporal; sin embargo, es connotado eternamente, porque lo que en su propio ser es temporal, es eternamente conocido por Dios.

19. A lo que se objeta que el Verbo debe igualmente multiplicarse, si la idea se multiplica por razón de lo connotado, hase de decir que no hay paridad; porque el Verbo indica la misma virtud divina operativa o expresiva, que, tanto según la realidad como según la razón de entender, más bien se considera de parte de Dios. Razón e idea indica expresión o semejanza, la cual aunque según la realidad más relación dice a Dios cognoscente, según el modo de entender más la dice a lo conocido; por tanto, aunque en la realidad tengan unidad y pueda afirmarse que muchas ideas son una verdad y un verbo, no pueden tener unidad según

bum, non tamen possunt habere unitatem ratione, ut possint dici plures ideae vel rationes una idea vel una ratio.

20. Ad illud quod obiicitur, quod res sunt causatae a rationibus, ergo et pluralitas, etc.; dicendum, quod pluralitas rerum in proprio genere est a pluralitate rationum; sed pluralitas rationum nihil aliud est quam ipsae res, ut sunt existentes in causa. Unde quamvis pluralitas idearum vel rationum aliquo modo habeat sibi correspondentem pluralitatem rerum, non tamen ab illa causatur, quia non ideo Deus scit plura, vel divina veritas exprimit plura, quia plura futura sunt; sed magis e converso, quia plura scit, ideo plura fiunt, sicut dicit Augustinus, undecimo *De civitate Dei*[78]: "Iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset; Deo autem nisi notus esset, esse non posset".

21. Ad illud quod obiicitur, quod pluralitas personarum maior est quam pluralitas specierum; dicendum, quod non est simile hinc inde: quia pluralitas personarum est propter originem et propter respectum mutuum personae ad personam et intrinsecum; idea autem vel ratio una non oritur ab altera, nec habent respectum mutuum vel intrinsecum, nec respectum realem ad aliquid extra habere possunt, quia habere respectum ad extrinsecum aliquo modo importat dependentiam nec permittit, illud, circa quod ponitur, esse summe simplex et absolutum. Et ideo realis pluralitas idearum nullo modo competit divino esse, quod est simplicissimum et absolutissimum. Si ergo ponitur ibi pluralitas, ponenda esset secundum rationem intelligendi, sicut prius dictum est, et antiqui doctores communiter senserunt.—Et per hoc patet solutio obiectorum.

QUAESTIO IV

Utrum quidquid a nobis certitudinaliter cognoscitur cognoscatur in ipsis rationibus aeternis

Supposito, quod rationes aeternae sint realiter indistinctae in divina arte sive cognitione, quaeritur, utrum sint rationes cognoscendi in omni certitudinali cognitione; hoc est quaerere, utrum quidquid certitudinaliter cognoscitur a nobis cognoscatur in ipsis rationibus aeternis[79]. Et quod sic, videtur auctoritate multiplici.

[78] Cap. 10, n. 3. Cf. 1 *Sent.*, litt. Magistri, d. XXXVIII, c. 1, et Comment., c. 1, q. 2, fundam. 1.

[79] Haec quaestio primum edita fuit a PP. Editoribus in opusculo *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam*, ad Claras Aquas (Quaracchi), 1883, pag. 50 seqq., ubi in dissertatione praefixa ipsi haec sententia explicatur et plurimi auctorum loci citantur.

la razón, de suerte que pueda decirse que muchas ideas o razones son una sola idea o razón.

20. A lo que se objeta que las cosas son causadas por las ideas, luego también su pluralidad, etc., hase de decir que la pluralidad de las cosas en su propia entidad es causada por la pluralidad de ideas; mas esta pluralidad de ideas son las mismas cosas en cuanto existentes en su causa. De donde se sigue que aunque la pluralidad de ideas o razones en algún modo corresponde a la pluralidad de cosas, no es, sin embargo, causada por ésta, ya que Dios no conoce muchas cosas o las expresa la verdad divina porque han de ser muchas; antes al contrario, porque muchas conoce, muchas son producidas, como dice San Agustín en el libro XI *De civitate Dei*: "Este mundo no podría sernos conocido si no fuese; mas no sería si no fuese previamente conocido por Dios".

21. A lo que se objeta que la pluralidad de personas es mayor que la pluralidad de especies, hase de decir que no hay semejanza entre lo uno y lo otro; porque la pluralidad de personas es por razón del origen y mutua e intrínseca relación entre las personas; mas una idea o razón no nace de otra ni tienen entre sí relación mutua o intrínseca, ni pueden tener relación alguna real con algo exterior, porque tener relación con lo exterior lleva consigo alguna dependencia e impide que el término de la relación real sea en sumo grado simple y absoluto. Por consiguiente, la pluralidad real de ideas no conviene en modo alguno al ser divino, que es simplicísimo y absolutísimo. Si, pues, se pone en él esta pluralidad, ha de ponerse según nuestro modo de entender, como antes se ha dicho y los antiguos Doctores comúnmente opinaron. Por esto queda patente la solución a las objeciones.

CUESTIÓN IV

Se pregunta si todo lo que por nosotros es conocido con certeza es conocido en las mismas razones eternas

Supuesto que las razones eternas son realmente indistintas en el arte o conocimiento divino, inquiérese si son también razones de conocer en todo conocimiento cierto; es decir, si todo cuanto nosotros conocemos con certeza, es conocido en las mismas razones eternas. Y parece que sí por muchas autoridades.

1. Augustinus, *De Magistro*[80]s "De universis, quae intelligimus, non loquentem, qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem. Ille autem, qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est, Christus, incommutabilis Dei virtus et sapientia sempiterna, quam quidem omnis rationalis anima consulit".

2. Item, idem *De vera Religione*[81]: "Apparet supra mentem nostram legem esse, quae veritas dicitur; nec iam illud ambigendum est, incommutabilem naturam, quae supra mentem humanam est, Deum esse. Nam haec est illa incommutabilis veritas, quae lex omnium artium recte dicitur et ars omnipotentis artificis".

3. Item, Augustinus, in secundo libro *De libero arbitrio*[82]: "Illa pulchritudo sapientiae et veritatis nec peragitur tempore nec migrat locis nec nocte intercipitur nec umbra intercluditur nec sensibus corporis subiacet; de toto mundo ad se conversis, qui diligunt eam, omnibus proxima est, omnibus sempiterna, nullo loco est, nusquam deest, foris admonet, intus docet. Nullus de illa iudicat, nullus sine illa indicat bene; ac per hoc manifestum est, eam mentibus nostris, quae ab ipsa una fiunt singulae sapientes et non de ipsa, sed per ipsam de ceteris iudicant, sine dubitatione esse potiorem".— Si tu dicas, quod ex hoc non sequitur, quod *in* veritate vel *in* rationibus, sed quod *a* rationibus videamus; contra: Augustinus, duodecimo *Confessionum*[83]: "Si ambo videmus, verum esse quod dicis, et ambo videmus, verum esse quod dico; ubi, quaeso, id videmus? Nec ego in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa quae supra mentes nostras est incommutabili veritate".

4. Item, octavo *De civitate Dei*[84], loquens de philosophis dicit: "Hi quos merito omnibus anteponimus lumen mentium esse dixerunt ad discenda omnia eundem ipsum Deum, a quo facta sunt omnia".

5. Item, octavo *De Trinitate,* capitulo tertio[85]: "Cum

[80] Cap. 11, n. 38. Post *veritatem* textus originalis addit *verbis fortasse ut consulamus admoniti,* et *id est* post *Christus*.

[81] Cap. 30 seq., n. 56 seq.: «Satis apparet... naturam, quae supra rationalem animam sit, Deum esse, et ibi esse primam vitam et primam essentiam, ubi est prima sapientia. Nam haec», etc.

[82] Cap. 14: «At illa veritatis et sapientiae pulchritudo, tantum adsit perseverans voluntas fruendi, nec multitudine audientium constipata secludit venientes nec peragitur... intus docet, cernentes se commutat omnes in melius, a nullo in deterius commutatur. Nullus de illa... de ceteris iudices, sine dubitatione esse potiorem.»

[83] Cap. 25, n. 35.

[84] Cap. 7: «Hi vero, quos merito ceteris anteponimus, discreverunt ea quae mente conspiciuntur ab iis quae sensibus attinguntur, nec sensibus adimentes quod possunt, nec eis dantes ultra quam possunt. Lumen autem mentium», etc.

[85] Num. 5: «Cum [animus] ita nobis placet, ut eum omni etiam luci corporeae, cum bene intelligimus, praeferamus... Inde enim approbatur factus, ut videtur», etc.

1. San Agustín, en el libro *De Magistro*: "De todas las cosas que entendemos, consultamos, no al que habla desde fuera, sino a la verdad que preside la misma mente en su interior. Y aquel que es consultado enseña, del cual se ha dicho que habita en el hombre interior; y ése es Cristo, virtud inconmutable de Dios y su sabiduría eterna, a la cual consulta en verdad toda alma racional".

2. Además, el mismo en el libro *De vera Religione*: "Echase de ver que por encima de nuestra inteligencia hay una ley, llamada la verdad, y no se debe poner en duda que aquella naturaleza inmutable, que reside sobre la inteligencia humana, es Dios. Pues ésta es la verdad inmutable, que con gran propiedad se llama norma de todas las ciencias y arte del artífice omnipotente".

3. Además, San Agustín, en el libro II *De libero arbitrio*: "La belleza propia de la sabiduría y de la verdad ni se desvanece con el tiempo, ni emigra de lugar en lugar, ni la noche la impide, ni la sombra la oculta, ni a los sentidos corporales se somete; a todos los que la aman y hacia ella se vuelven desde cualquier parte del mundo, se encuentra cercana, para todos sempiterna, no está en lugar alguno y en ninguno falta, externamente advierte, internamente enseña. Ninguno la juzga y sin ella ninguno juzga rectamente; por lo cual es evidente que es superior a nuestras inteligencias, que por ella sola cada una es sabia sin que nadie pueda juzgarla, sino por ella juzgamos de las otras cosas".—Si dices que de esto no se sigue que vemos en la verdad o en las razones, sino más bien por las razones, en contra está San Agustín en el libro XII *Confessionum*: "Si entrambos vemos ser verdad lo que tú dices, y entrambos vemos ser verdad lo que yo digo, ¿dónde, pregunto, lo vemos? No yo en ti, ni tú en mí, mas ambos en la misma verdad inmutable, que está sobre nuestras inteligencias".

4. Además, el mismo, en el libro VIII *De civitate Dei*, hablando de los filósofos, dice: "Los que a todos con justicia preferimos, enseñaron que la luz de las inteligencias, que todo lo enseña, es el mismo Dios, que todo lo produjo".

5. Además, en el libro VIII *De Trinitate,* capitulo 3:

animus nobis placet, ut eum omni luci corporeae praeferamus, non in se ipso nobis placet, sed in illa arte, qua factus est. Inde enim approbatur factus, unde videtur fuisse faciendus; haec est veritas et simplex bonum".

6. Item, nono *De Trinitate,* capitulo sexto [86]: "Aliis omnino regulis, supra mentem nostram incommutabiliter manentibus, vel approbare, vel improbare convincimur, cum recte aliquid approbamus, vel improbamus".

7. Item, eodem, capitulo septimo [87]: "In illa aeterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam, secundum quam sumus et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus".

8. Item, libro decimoquarto *De Trinitate,* capitulo decimoquinto [88]: "Cum impii regulas vident, secundum quas quisque vivere debeat, ubi eas vident? Non in sua natura, cum constet, mentes eorum esse mutabiles, has vero regulas immutabiles; nec in habitu suae mentis, cum illae regulae sint iustitiae. Ubi cernit, habendum esse quod ipse non habet? Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius, quae veritas dicitur, unde omnis lex iusta describitur?"—Si dicas, quod retractavit; contra: Augustinus, libro primo *Retractationum* [89]: "Credibile est, de quibusdam disciplinis vera respondere etiam imperitos earum, quando capere possunt lumen rationis aeternum, ubi haec incommutabilia vera conspiciunt, non quia prius scierunt et post obliti sunt, sicut Platoni visum est". Item [90]: "Natura intellectualis non solum connectitur intelligibilibus, verum etiam immutabilibus rebus, eo ordine facta, ut, cum se ad eas movet, quibus conexa est, vel ad se ipsam, in quantum eas videt, in tantum de eis vera respondeat".

Ex his auctoritatibus Augustini manifeste patet, quod omnia sciuntur in rationibus aeternis.

9. Item. Ambrosius [91]: "Per me ipsum nihil video nisi vana, fluxa et caduca": ergo si aliquid certitudinaliter video, video per aliquid, quod est supra me.

---

[86] Num. 10. [87] Num. 12.

[88] Num. 21; sed pluribus a S. Bonaventura omissis.

[89] Cap. 4, n. 4: «Credibilius est enim, propterea vera respondere de quibusdam disciplinis etiam imperitos earum, quando bene interrogantur, quia praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae, ubi haec», etc.

[90] Lib. I *Retract.,* c. 8, n. 2: «Fieri enim potest... ut hoc [ad interrogata respondere vera] ideo possit, quia natura intelligibilis est et connectitur... ut, cum se ad eas res movet... in tantum de his vera respondeat.»

[91] Verba haec nunc non in operibus Ambrosii, sed Augustini inveniuntur, scilicet in *Soliloq.,* capitulo ultimo, e tenebris eruto a Ioan. Trombelli (ed. Migne, PL 47, 1158): «Per me enim non video nisi vana, fluxa et caduca, nec video nisi falsa et corporea plasmata; per me nihil sum nisi mors et abyssus tenebrosa et imperfecta.»

"El alma nos complace hasta el punto de preferirla a todo ser corpóreo, mas no por sí misma, sino por el arte que la ha producido. La aprobación de una obra se funda en el valor de la causa que la produjo. Esta es la bondad y la verdad pura".

6. Además, en el libro IX *De Trinitate,* capítulo 6: "Al aprobar o reprobar algo con justicia, somos a ello inducidos por las normas inmutables, que residen sobre nuestras inteligencias".

7. Además, en el mismo libro, capítulo 7: "En la verdad eterna, por la que han sido producidas todas las cosas temporales, contemplamos con la mirada de la mente la forma según la cual somos y según la cual obramos algo, ya en nosotros, ya en los cuerpos con verdadera y recta razón".

8. Además, en el libro XIV *De Trinitate,* capítulo 15: "Cuando los impíos conocen las reglas que deben regir la vida de cada uno, ¿dónde las conocen? No en su propia naturaleza, pues sus inteligencias son mudables y las reglas inmutables, ni en el hábito de su mente, pues estas reglas son de justicia. ¿Dónde advierte que debe tenerse lo que en realidad él no tiene? ¿Dónde se encuentran escritas sino en el libro de aquella luz que se llama la verdad, donde está escrita toda ley justa?"—Si dices que San Agustín se retractó, te contradice en el libro I *Retractationum*: "Es de creer que hasta los indoctos son capaces de responder sobre determinadas disciplinas cuando pueden alcanzar la luz eterna de la razón, donde contemplan estas verdades inmutables, mas no porque previamente las conocieron y luego las olvidaron, como afirmó Platón".—Además: "La naturaleza intelectual no solamente está unida a las cosas inteligibles, mas también a las inmutables, como creada en tal disposición, que al tornarse hacia ellas, a las que vive unida, o hacia sí misma, en tanto responde adecuadamente acerca de ellas en cuanto las contempla". Por estos lugares de San Agustín se demuestra con evidencia que todo es conocido en las razones eternas.

9. Además, San Ambrosio: "Por mis fuerzas propias no veo sino lo vano, fluyente y caduco"; luego si alguna cosa veo con certeza, la veo en virtud de alguna fuerza superior a mí.

10. Item, Gregorius, super illud Ioannis decimoquarto: *Ille vos docebit omnia.* dicit[92]: "Nisi idem Spiritus cordi adsit audientis, otiosus est sermo doctoris; nemo ergo docenti homini tribuat, quod ex ore docentis intelligit, quia, nisi intus sit qui doceat, doctoris lingua exterius in vacuum laborat".

11. Item, idem ibidem[93]: "Ecce unam loquentis vocem omnes pariter auditis, nec tamen sensum auditae vocis omnes aequaliter perpenditis. Cum ergo vox dispar non sit, cur in cordibus vestris dispar est vocis intelligentia, nisi quia per hoc, quod vox loquentis communiter admonet, est magister interior, qui de vocis intelligentia quosdam specialiter docet?" Sed si intellectus noster sufficeret sibi ad intelligendum per lumen veritatis creatae, non indigeret superno doctore: cum igitur indigeat, patet, etc.

12. Item, Anselmus, in *Proslogio,* decimoquarto capitulo: "Quanta lux est, de qua micat omne verum, quod rationali menti lucet! Quam ampla est ista veritas, in qua est omne quod verum est, et extra quam non nisi nihil et falsum est!" Ergo si verum non videtur, nisi ubi est, nullum videtur nisi in veritate aeterna.

13. Item, Origenes[94]: "Humana natura, etsi non peccasset, suis propriis viribus lucere non posset". Sed intelligere est quoddam lucere: ergo etiam si non peccasset, propriis viribus non posset intelligere, ergo indiget superiori agente.

14. Item, super illud Psalmi[95]: *Manus tuae fecerunt me et plasmaverunt me, da mihi intellectum; Glossa:* "Solus Deus dat intellectum; Deus enim per se ipsum, qui lux est, illuminat pias mentes".

15. Item, Isaac, tractans illud Psalmi: *In lumine tuo vi-*

[92] Lib. II *Homil. in Evang.*, homil. 30, n. 3. Verba Scripturae sunt loc. cit., v. 26.
[93] Loco in praecedenti nota allegato: «Ecce unam... audistis. nec tamen pariter sensum auditae vocis percipitis. Cum ergo», etc.
[94] In antiquis edd. operum Originis, v. g. Parisiensi, impressa a Ioan. Parvo (circa annum 1512), t. III, habentur novem *Homiliae in diversos,* quae in Patrologia Graeco-Latina a Migne edita attribuuntur Scoto Erigenae sub titulo *Homilia in Prolog. S. Evang. Ioannis* (PL 122, 283 seqq.). In dicta ed. operum Originis textus, de quo agitur, invenitur in homilia 2 (fol. 118), in ed. operum Scoti Erigenae in praenotata homilia in *Prolog. S. Ioannis* (1, 3, col. 290): «Physica vero horum verborum [*lux in tenebris lucet*] theoria talis est: humana natura, etsi non peccaret, suis propriis viribus lucere non posset. Non enim naturaliter lux est, sed particeps lucis», etc.
[95] Ps. 118, 73. *Glossa ordinaria* apud Strabum et Lyranum est ex Augustino, *Enarrat.* in hunc locum, serm. 18, n. 4.

10. Además, San Gregorio, sobre aquel texto del capítulo 14 de San Juan: *El os lo enseñará todo,* dice: "Si el mismo Espíritu Santo no asiste al corazón del que escucha, inútil es el sermón del que enseña; nadie atribuya, pues, al humano maestro lo que aprende de la boca del que instruye, porque, si no asiste internamente el que enseña, la lengua del doctor en vano trabaja externamente".

11. Además, el mismo sobre lo mismo: "He aquí que una misma voz escucháis igualmente todos, mas no todos alcanzáis igualmente el sentido de la voz que escucháis. No siendo en sí la voz desigual, ¿por qué en vuestros corazones es desigual la inteligencia de la voz, sino porque, además de la voz del que a todos advierte, hay un maestro interior, que muestra a algunos el sentido particular encerrado en la voz?" Ahora bien, si a nuestro entendimiento bastase para entender la luz de la verdad creada, no necesitaría del doctor superior; mas lo necesita, luego etc.

12. Además, San Anselmo, en el *Proslogium,* capítulo 14: "¡Cuánta es la luz de donde sale toda verdad, que ilustra la mente racional! ¡Cuánta la amplitud de la verdad, que abarca todo lo verdadero y fuera de lo cual no hay sino falsedad!" Luego si la verdad no se contempla sino donde se halla, ninguna se ve sino en la verdad eterna.

13. Además, Orígenes: "La naturaleza humana, aunque no hubiera pecado, hubiera sido incapaz de brillar por sus propias fuerzas". Mas el entender es una manera de brillar; luego aunque no hubiera pecado, por sus propias fuerzas no podría entender; necesita, por tanto, de un agente superior.

14. Además, sobre el versículo del Salmo: *Tus manos, Señor, me hicieron y me formaron: dame el don de entendimiento,* dice la *Glosa*: "Sólo Dios da entendimiento; Dios, que es luz por sí mismo, ilumina las inteligencias piadosas".

15. Además, Isaac, comentando el pasaje del Salmo:

debimus lumen, dicit[96]: "Sicut de sole exit unde sol videri possit, et tamen solem non deserit quod solem ostendit; ita in Deo lux, quae exit a Deo, mentem irradiat, ut prius ipsam coruscationem, sine qua non videret, videat et in ipsa cetera videat": ergo omnia secundum hoc videntur in luce divina.

16. Item, Philosophus, sexto ***Ethicorum,*** capitulo tertio, secundum novam translationem[97]: "Omnes suspicamur, quod scimus non contingere aliter se habere; contingentia autem aliter, cum extra speculari fiant, latent si sunt, vel non. Ex necessitate ergo est scibile aeternum; ex necessitate enim entia simpliciter omnia aeterna; aeterna autem ingenita et incorruptibilia": ergo nullo modo potest esse cognitio certitudinalis, quin cadat ibi ratio aeternae veritatis. Hoc autem non est nisi in rationibus aeternis: ergo, etc.

Item, hoc idem ostenditur rationibus, et primo rationibus sumtis ex verbis Augustini, secundo vero ex aliis rationibus. Innuit enim Augustinus, in secundo libro ***De libero arbitrio***[98], et ***De vera Religione,*** et ***De Magistro,*** sexto ***Musicae*** et octavo ***De Trinitate,*** huiusmodi rationes.

17. Omne immutabile est superius mutabili; sed illud quo certitudinaliter cognoscitur est immutabile, quia verum necessarium; sed mens nostra est mutabilis: ergo illud quo cognoscimus est supra mentes nostras. Sed quod est supra mentes nostras non est nisi Deus et veritas aeterna: ergo illud quo est cognitio est divina veritas et ratio sempiterna.

18. Item, omne iniudicabile est superius iudicabili; sed lex, qua iudicamus, est iniudicabilis, mens autem nostra est iudicabilis: ergo illud quo cognoscimus et iudicamus est supra mentem nostram. Hoc autem non est nisi veritas et ratio sempiterna: ergo, etc.

19. Item, omne infallibile est superius fallibili; sed lux et veritas, qua cognoscimus certitudinaliter, est infallibilis. mens autem nostra falli potest: ergo lux illa et veritas est

[96] Isaac, abbas conventus Cisterciensium de Stella in dioecesi Pictaviensi, unde et cognomen *Stellensis* accepit, floruit ab an. 1147-1169 (cf. *Hist. lit. de France,* XII, 678), scripsit epistolam *De anima,* in qua iuxta ed. Migne (PL 194, 1888) sic habetur : «*In lumine,* inquit Prophetes (Ps. 35, 10), *tuo videbimus lumen.* Quare, sicut de sole exit, unde videri possit, nec tamen solem deserit, sed in illo manet quod de ipso exiens illum ostendit ; ita manens in Deo lux, quae exit ab eo, mentem irradiat, ut primum ipsam coruscationem lucis, sine qua nihil videtur, videat et in ipsa cetera videat.»

[97] Cum hac nova translatione plurimum convenit illa quae exstat in ed. operum S. Thomae (Parmae, 1866, t. 21, p. 199) : «Omnes enim suspicamur... latent, vel si sunt, vel non sunt. Ex necessitate ergo scibile, aeternum ergo. Ex necessitate enim», etc.

[98] Praesertim c. 9-15, n. 25-39. — *De vera Religione,* c. 30 seqq., n. 54-59. — *De Magistro,* c. 11 seqq., n. 38. — *De musica,* VI, c. 12, n. 35 seqq. — *De Trinitate,* VIII, c. 3, n. 4 seq. et c. 6, n. 9.

En tu luz veremos la luz, dice: "Como del sol sale lo que al mismo sol hace visible, y, sin embargo, no deja el sol lo que al sol muestra; así en Dios la luz que de Dios sale, ilustra la mente para que ante todo vea la misma irradiación, sin la cual nada vería, y vea después en ella todo lo demás"; luego, según esto, cuanto se ve, se ve en la luz divina.

16. Además, el Filósofo, en el libro VI ***Ethicorum,*** capítulo 3, según la versión reciente: "Todos pensamos que lo que por la ciencia sabemos no suele acaecer de otra manera; mas lo contingente, cuantas veces se halla remoto de nuestra mirada, se halla oculto de otra manera si es o no es. Necesariamente, pues el objeto de la ciencia es eterno; porque necesariamente lo es todo lo que es simplemente ser; lo eterno es ingenerable e incorruptible"; por consiguiente, en manera alguna puede haber conocimiento cierto sin la intervención de la razón de la verdad eterna. Ahora bien, esto no se verifica sino por las razones eternas; luego etc.

Además, lo mismo puede demostrarse por argumentos racionales, primero basados en las palabras de San Agustín, segundo por otras razones. San Agustín insinúa estos argumentos en el libro II ***De libero arbitrio, De vera Religione, De Magistro,*** en el VI ***De musica*** y en el VIII ***De Trinitate.***

17. Lo inmutable es superior a lo mudable; ahora bien, la causa de la certeza de nuestro conocimiento es inmutable, porque la verdad es necesaria; ahora bien, aquello por lo que se conoce con certeza es inmutable, por ser verdad necesaria; luego aquello por lo que conocemos está sobre nuestras mentes. Pero lo que está sobre nuestras mentes, no es sino Dios y la verdad eterna; luego aquello por lo cual existe el conocimiento, es la divina verdad y razón eterna.

18. Además, lo que no puede ser juzgado es superior a lo que puede serlo; ahora bien, la ley por la que juzgamos no puede ser juzgada y sí nuestra inteligencia; luego por lo que conocemos y juzgamos está sobre nuestra mente. Mas tal no es sino la verdad y la razón eterna; luego etc.

19. Además, lo infalible es superior a lo falible; mas la luz y la verdad por las que conocemos con certeza son infalibles, mientras que nuestra mente puede engañarse,

supra mentem nostram. Sed haec est lux et veritas aeterna: ergo, etc.

20. Item, omne lumen certitudinale est incoarctabile, quia universis se ostendit et exhibet cognoscibile sub eadem certitudine, lumen autem incoarctabile necessario non est lumen creatum, sed increatum, quia omne creatum est limitatum et finitum et in diversis multiplicatur: ergo hoc lumen necesse est esse increatum. Sed hoc lumine certitudinaliter cognoscimus: ergo, etc.

21. Item, omne necessarium est interminabile, quia nullo modo potest nec poterit aliter se habere; sed illud quo certitudinaliter scimus est verum necessarium: ergo interminabile. Sed omne tale est supra omne creatum, cum omnis creatura prodierit de non-esse ad esse, et quantum est de se, sit vertibilis in non-esse: ergo illud quo cognoscimus excedit omne verum creatum, ergo est verum increatum.

22. Item, omne creatum, quantum est de se, est comprehensibile; sed leges numerorum, figurarum et demonstrationum, cum augeantur in infinitum, secundum Philosophum [99] sunt incomprehensibiles ab intellectu humano: ergo huiusmodi leges, cum ab humano intellectu videntur, necesse est quod videantur in aliquo, quod excedit omne creatum. Huiusmodi autem non est nisi Deus et ratio sempiterna: ergo, etc.

23. Item, cum impius homo cognoscit iustitiam, aut cognoscit eam per sui praesentiam, aut per similitudinem acceptam ab extra, aut per aliquid, quod est supra; sed non per eius praesentiam, cum illa non sit praesens ei; non per speciem acceptam ab extra, cum non habeat similitudinem abstrahibilem per sensum: ergo necesse est, quod cognoscat illam per aliquid aliud, quod est supra intellectum suum; pari ratione et omnia alia cognoscibilia spiritualia, quae cognoscit. Ergo si impius cognoscit in rationibus aeternis, multo fortius alii.—Si dicas, quod cognoscit eam per effectum; obiicitur contra hoc [100]: quia quod nullo modo cognoscitur,

[99] Lib. I *Phys.*, text. 35 (c. 4). Aristoteles docet infinitum, secundum quod infinitum est, esse ignotum. Ibid. III, text. 68 (c. 7), affirmat *numerum* augeri posse in infinitum. Lib. *De sensu et sensato*, c. 4, asserit, *figuras* esse innumeras. Lib. *Elenchorum*, c. 8 (c. 9), insinuat, quod sicut fortasse infinitae sunt scientiae, sic et *demonstrationes*. Cf. August., II *De libero arbitrio*, c. 8, n. 20 seqq.; *De vera Religione*, c. 30, n. 56; XI *De Trinitate*, c. 8, n. 12 seqq., necnon supra, q. I.

[100] Quidam codices addunt *Augustinus*, qui revera hoc argumentum, VIII *De Trinitate*, c. 6, n. 9, proponit et hanc obiectionem cum solutione sic exhibet: «Ubi ergo novit quid sit iustus, qui nondum est, atque ut sit, diligit iustum? An signa quaedam [sive effectus] per motum corporis emicant, quibus ille aut ille homo esse iustus apparet? Sed unde novit illa signa esse animi iusti, *nesciens, quid omnino sit iustus?* Novit ergo.»

luego aquella luz y verdad están sobre nuestra mente. Mas tal es la luz y la verdad eterna; luego etc.

20. Además, toda luz productora de certeza es ilimitable, ya porque a todos se muestra, ya porque representa lo conocible con idéntica certeza; mas una luz ilimitable por necesidad es no creada, sino increada, porque todo lo creado es limitado y finito y en sujetos diversos diversificado; luego necesario es que tal luz sea increada. Ahora bien, mediante ella conocemos con certeza; luego etc.

21. Además, lo necesario es interminable, porque de ninguna manera puede ni podrá haberse diversamente; mas aquello por lo que conocemos con certeza es la verdad necesaria, luego es interminable. Ahora bien, lo que es tal es superior a todo lo creado, ya que toda creatura ha pasado de no ser a ser, y cuanto es de su parte, es reductible a la nada; luego aquello por lo que conocemos supera a toda verdad creada, luego es la verdad increada.

22. Además, todo lo creado, cuanto es de sí, es comprensible; mas las leyes de los números, figuras y demostraciones prolongadas hasta lo infinito son, según el Filósofo, incomprensibles para el entendimiento humano; luego tales leyes, al ser conocidas por el entendimiento humano, necesariamente son conocidas en alguna luz que excede a todo lo creado. Mas tal luz no es sino Dios y la razón eterna; luego etc.

23. Además, cuando el injusto conoce la justicia, o la conoce por su presencia, o por su semejanza recibida de fuera, o por algo superior; ahora bien, no por su presencia, porque no la tiene, ni por semejanza recibida de fuera, porque no tiene semejanza abstraíble por el sentido; luego es necesario que la conozca por algo superior a su propio entendimiento; y por la misma razón todo lo concibe del orden espiritual que conoce. Luego si el injusto conoce en las razones eternas, con mayor motivo los demás.—Si objetas que la conoce por sus efectos, respondo que lo que de ningún modo se conoce no se sabe cuáles sean sus efectos;

nescitur, quid ab eo afficiatur—si enim nescio, quid sit homo, nunquam scio, quid fiat ab homine—: ergo si prius non habetur notitia de iustitia, nunquam scietur quod hoc vel illud fiat ab illa. Restat ergo, quod cognoscatur in ratione aeterna. Similiter potest argui de qualibet forma intelligibili substantiali, ac per hoc de omni cognitione certitudinali.

24. Item, sicut Deus est causa essendi, ita est ratio intelligendi et ordo vivendi [101]; sed Deus sic est causa essendi, quod nihil potest ab aliqua causa effici, quin ipse se ipso et sua aeterna virtute moveat operantem: ergo nihil potest intelligi, quin ipse sua aeterna veritate immediate illustret intelligentem.

25. Item, nullum ens defectivum, quantum est de se, cognoscitur nisi per ens perfectum [102]; sed omne verum creatum, quantum est de se, est tenebra et defectus: ergo nihil in intellectu cadit nisi per illud summum verum.

26. Item, nihil recte et certitudinaliter cognoscitur, nisi applicetur ad regulam, quae nullo modo potest obliquari; haec autem regula non est nisi illa, quae est essentialiter ipsa rectitudo, et haec non est nisi veritas et ratio aeterna: ergo nihil certitudinaliter cognoscitur, nisi applicetur ad regulam aeternam.

27. Item, cum duplex sit portio animae, superior et inferior, ratio inferior ortum habet a superiori, et non e converso; sed ratio superior dicitur, in quantum convertitur ad leges aeternas; inferior vero, in quantum versatur circa temporalia [103]: ergo per prius et naturaliter inest animae cognitio aeternalium quam temporalium: ergo impossibile est, quod aliquid ab ipsa cognoscatur certitudinaliter, nisi ab illis aeternis rationibus adiuvetur.

Hae omnes rationes praedictae ex verbis Augustini eliciuntur in diversis voluminibus.

Item, hoc idem videtur et aliis rationibus.

28. Cognitio eiusdem sensibilis a diversis simul et semel non potest haberi nisi per aliquod commune [104], et pari ratione

[101] Secundum Augustinum, VIII *De civitate Dei*, c. 4, Plato possuit quod in Deo «inveniatur et causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo vivendi. Quorum trium unum ad naturalem, alterum ad rationalem, tertium ad moralem partem intelligitur pertinere». — De *minori* cf. II *Sent.*, d. 37, a. 1, q. 1.

[102] Boëth., III *De consolatione*, prosa 10: «Omne enim quod imperfectum esse dicitur, id imminutione perfecti imperfectum esse perhibetur. Quo fit, ut si in quolibet genere imperfectum quid esse videatur, in eo perfectum quoque aliquod esse necesse sit. Etenim perfectione sublata, unde illud, quod imperfectum perhibetur, exstiterit, ne fingi quidem potest», etc.

[103] Secundum Augustinum; vide II *Sent.*, lit. Magistri, d. XXIV, c. 5, et ibidem Comment., p. 1, a. 2, q. 2.

[104] Cf. August., II *De libero arbitrio*, c. 7, n. 15 seqq.

pues si ignoro lo que es el hombre, también ignoro lo que el hombre obra; luego si previamente no se tiene algún conocimiento de la justicia, nunca se sabrá si este o aquel efecto es producido por ella. No queda otro recurso que afirmar que es conocida en la razón eterna. Lo mismo puede argüirse de cualquier forma inteligible substancial y, en general, de todo conocimiento cierto.

24. Además, como Dios es causa del ser, así es razon del entender y norma del vivir; mas Dios de tal suerte es causa del ser que nada puede ser producido por causa alguna si El por sí mismo y por su eterna virtud no mueve al que obra; luego nada tampoco puede ser entendido si El mismo por su eterna verdad no ilustra inmediatamente al que entiende.

25. Además, ningún ser imperfecto, cuanto es de sí, es conocido sino por medio del ser perfecto; mas toda verdad creada, cuanto es de su parte, es tiniebla y defecto; luego nada es recibido en el entendimiento sino por intervención de la suma verdad.

26. Además, nada es conocido rectamente y con certeza si no le es aplicada la regla que no puede en manera alguna torcerse; mas tal regla no es sino aquella que por esencia es la misma rectitud, y ésta no es otra que la verdad y la razón eterna; luego nada es conocido con certeza sino le es aplicada la regla eterna.

27. Además, siendo dos las porciones del alma, superior e inferior, la razón inferior nace de la superior, y no al revés; mas la razón se dice superior en cuanto se vuelve hacia las leyes eternas, e inferior en cuanto se ocupa de las cosas temporales; luego primera y más naturalmente tiene el alma conocimiento de las cosas eternas que de las temporales; luego es imposible que sea por ella conocida cosa alguna con certeza si no recibe ayuda de las razones eternas.

Los argumentos expuestos se deducen de las palabras de San Agustín en diversos libros.

28. Además, lo mismo se prueba por otros argumentos. El conocimiento de un mismo objeto sensible por muchos simultáneamente y a una vez, no puede tenerse sino en virtud de algo común, valiendo la misma razón para el

cognitio eiusdem intelligibilis; sed aliquod unum verum nullo modo multiplicatum a diversis potest intelligi, sicut et enuntiari: ergo necesse est, quod per aliquod unum nullo modo multiplicatum intelligatur. Sed unum in diversis nullo modo multiplicatum non potest esse nisi Deus: ergo ratio intelligendi unumquodque est ipsa veritas, quae est Deus.

29. Item, sicut affectus se habet ad bonum, ita intellectus se habet ad verum, et sicut omne bonum a summa bonitate, ita omne verum a summa veritate; sed impossibile est, quod affectus noster directe feratur in bonum, quin aliquo modo attingat summam bonitatem: ergo impossibile est, quod intellectus noster certitudinaliter cognoscat aliquod verum, quin attingat aliquo modo summam veritatem [105].

30. Item, verum non cognoscitur nisi veritate [106], et non quacumque, sed veritate nota, et illa potissimum veritate, quae est maxime nota; sed haec veritas est illa quae non potest cogitari non esse; sed talis non est veritas creata, sed increata: ergo quidquid certitudinaliter cognoscitur scitur in veritate et ratione aeterna.

31. Item, anima nata est converti super intelligibile, quod est extra, et super intelligibile, quod est intra, et super intelligibile, quod est supra. Conversio autem ad intelligibile, quod est extra, est minime simplex; ad intelligibile vero, quod est intra, est magis simplex; ad intelligibile, quod est supra, est maxime simplex, quia illud est ei magis intimum quam ipsa sibi. Sed quanto aliquid simplicius, tanto prius [107]: ergo naturaliter est prior conversio animae super ipsam veritatem sibi intimam, quam super se ipsam vel vera extrinseca: ergo impossibile est, quod aliquid cognoscat, nisi illa summa veritate praecognita.

32. Item, omne ens in potentia reducitur ad actum per aliquid actu existens in illo genere [108]; sed intellectus noster est in potentia, ut intellectus in puero: ergo ad hoc, quod fiat in actu intelligens, necesse est, quod per eum fiat, qui est actu omnia sciens. Sed hoc non est nisi aeterna sapientia: ergo, etc.—Si tu dicas, quod ille est agens intellectus; tunc quaero: aut intellectus agens actu intelligebat illud quod iste addiscit, aut non; si non: ergo per illum non poterat fieri actu intelligens; si sic: ergo vel iste qui addiscit simul idem intelligit et ignorat, vel intellectus agens non est aliquid animae, sed supra animam: restat igitur, quod

[105] De hoc argumento quoad *bonitatem* cf. Augus., VIII *De Trinitate*, c. 3, n. 4 seq., quoad *veritatem* Anselm., *Dialog. de veritate*, c. 10 et 13.

[106] Nam, ut ait Augustinus, *83 Quaest.*, q. 1, omne verum a veritate verum est. Cf. ibidem, q. 23.

[107] Cf. Aristot., XI *Metaph.*, c. 1 (X, c. 1).

[108] Vide Aristot., IX *Metaph.*, text. 13 (VIII, c. 8); cf. ibidem II, text. 4 (I brevior, c. 1).

conocimiento de lo inteligible; mas algún objeto uno y verdadero, de ninguna manera multiplicado, puede ser por muchos entendido y también enunciado; luego es necesario que sea entendido por medio de algo uno de ninguna manera multiplicado; mas uno en muchos, en manera alguna no multiplicado, no puede ser sino Dios; luego la razón de entender cada cosa es la misma verdad, que es Dios.

29. Además, como la voluntad al bien, así el entendimiento se ordena a la verdad; y como todo bien procede de la bondad suma, así toda verdad de la verdad suma; mas no es posible que nuestra voluntad se dirija directamente hacia el bien sin que se aproxime de algún modo la suma bondad; luego es también imposible que nuestro entendimiento conozca con certeza alguna verdad sin aproximarse a la vez de alguna manera la suma verdad.

30. Además, la verdad no se conoce sino en virtud de la verdad, y no de cualquiera, sino de la verdad conocida, y principalmente de la verdad en grado máximo conocida; ahora bien, ésta es la verdad de la que no puede pensarse que no sea; mas tal no es la verdad creada, sino la increada; luego todo cuanto con certeza se conoce, se conoce en la verdad y razón eterna.

31. Además, el alma es apta para convertirse hacia todo lo inteligible, tanto lo exterior como lo interior y lo superior. La conversión hacia lo inteligible exterior no es simple; hacia lo interior es más simple; hacia lo superior es en máximo grado simple, porque le es más íntimo que ella a sí misma. Ahora bien, cuanto algo es más simple, goza de mayor prioridad; luego naturalmente anterior es la conversión del alma hacia la misma verdad íntima a sí, que hacia sí propia o hacia la verdad exterior; luego es imposible algo sino por la suma verdad previamente conocida.

32. Además, todo ser en potencia es reducido al acto por otro ya en acto en el mismo orden; mas nuestro entendimiento está en potencia como lo está en el niño; luego para pasar a ser inteligente en acto necesita que lo sea por aquel que conoce en acto todas las cosas, lo que es exclusivo de la Sabiduría eterna; luego etc.—Si respondes que ése es el entendimiento agente, inquiero: o el entendimiento agente entendía ya en acto aquello que el cognoscente aprende o no; dado que no, no podía por su medio pasar a inteligente en acto; dado que sí, entonces el que aprende, simultáneamente entiende e ignora, o el entendimiento agente no es parte del alma, sino superior al alma. No queda, pues, sino admitir que lo que el alma al entender alcanza, lo al-

quidquid anima intelligens apprehendit per aliquid, quod est supra animam, apprehendat. Sed supra animam non dicitur agens, quia actu intelligit, sed quia intelligere facit [109]; contra: omne intelligens est superius et melius non intelligente: ergo si intellectus agens non est intelligens; cum non possit facere aliquid melius et superius supra se, nunquam faciet se vel alium actu intelligentem: ergo si fit actu intelligens, necesse est, quod fiat per aliquid, quod est supra se. Hoc autem non est dare aliud quam aeternam rationem et veritatem: ergo, etc.

33. Item, destructis omnibus creaturis, remanente solo spiritu rationali, remanet apud eum cognitio disciplinarum, utpote numerorum et figurarum; sed hoc non est propter verum esse, quod habeant apud ipsum, nec apud universum: ergo necesse est, quod propter esse, quod habent apud summum artificem.

34. Item, secundum omnes Sanctos Deus dicitur esse doctor omnis scientiae; aut igitur quia generaliter cooperatur omni intellectui, sicut et aliis creaturis, aut quia donum gratiae infundit, aut quia intellectus in cognoscendo ipsum attingit. Si quia generaliter cooperatur: ergo ita diceretur docere sensum, sicut intellectum; quod absurdum est. Si quia donum gratiae infundit: ergo omnis cognitio erit gratuita vel infusa, nulla ergo acquisita, vel innata; quod absurdissimum est. Restat ergo, quod hoc dicitur, quia intellectus noster ad ipsum attingit tanquam ad lumen mentium et rationem cognoscendi omne verum.

[CONTRA]

Sed contra hoc obiicitur primo auctoritate, deinde ratione; auctoritate sic.

1. Primae ad Timotheum ultimo [110], dicitur de Deo: *Qui solus habet immortalitatem et lucem habitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest.* Sed omne illud, quo vel in quo cognoscimus, est cognoscenti accessibile: ergo illud, quo vel in quo cognoscimus, non potest esse lux rationis vel veritatis aeternae.

2. Item, Augustinus, primo *De Trinitate* [111]: "Mentis humanae acies invalida in tam excellenti luce non figitur, nisi per iustitiam fidei emundetur". Ergo si lux veritatis aeternae esset ratio cognoscendi omnia vera, nulla anima verum cognosceret nisi purgata et sancta. Sed hoc est falsum: ergo et illud, ex quo sequitur.

[109] Cf. II *Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 4.
[110] Vers. 16.
[111] Cap. 2, n. 4, ubi textus originalis pro *emundetur* habet *nutrita vegetetur*. Cf. tamen I *Sent.*, lit. Magistri, d. II, c. I.

canza por medio de algo superior a sí misma. Mas sobre el alma nada hay sino Dios; luego etc.—Si de nuevo respondes que el entendimiento agente no se dice agente por entender en acto, sino porque hace entender, replico: todo inteligente es superior y mejor que el no inteligente; luego si el entendimiento agente no entiende, no pudiendo hacer algo mejor y superior a sí, nunca se hará a sí propio o a otro inteligente en acto; luego si en realidad se reduce a inteligente en acto, es necesario que lo haga por algo superior a sí. Mas esto es conceder la verdad y razón eterna; luego etc.

33. Además, destruídas todas las creaturas y quedando sólo el espíritu racional, conserva en sí el conocimiento de las ciencias, como la aritmética y geometría; mas esto no es en virtud de la verdad que tienen en el espíritu ni en el universo; luego es en virtud del ser que tienen en el supremo artífice.

34. Además, según los Santos, Dios se dice Doctor de toda ciencia; ahora bien, o es porque coopera de un modo general con todo entendimiento, como con las demás creaturas, o porque infunde el don de la gracia, o porque el entendimiento lo alcanza al conocer. Si es por la cooperación general; luego con la misma propiedad se diría que enseña al sentido como al entendimiento, lo que es absurdo. Si porque infunde la gracia, luego todo conocimiento sería gratuito o infuso, ninguno adquirido o innato; lo que es absurdísimo. No queda, por consiguiente, sino decir que nuestro entendimiento lo alcanza como luz de las inteligencias y razón de conocer toda verdad.

POR EL CONTRARIO:

Mas contra esto se arguye primero con autoridades, después con razones; por la autoridad de este modo:

1. En el capítulo último de la primera a Timoteo: *El solo que es inmortal por esencia y que habita en una luz inaccesible, al que ninguno de los hombres ha visto, ni tampoco puede ver.* Mas aquello por lo que conocemos o en lo que conocemos es accesible al que conoce; luego aquello por lo que conocemos o en lo que conocemos no puede ser la luz de la razón o verdad eterna.

2. Además, San Agustín, en el libro I *De Trinitate*: "El ápice de la mente humana es incapaz de fijarse en luz tan excelente, si no es purificada por la justicia de la fe". Luego si la luz de la verdad eterna fuese la razón de conocer toda verdad, ningún alma sino la purgada y santa conocería la verdad. Mas esto es falso; luego también el principio de donde se sigue.

3. Item, nono *De Trinitate* [112]: "Mens ergo ipsa, sicut corporearum rerum notitiam per sensus corporis colligit, sic incorporearum per semetipsam": ergo videtur, quod in cognoscendo non sit necesse, quod quidquid cognoscit cognoscat per rationes aeternas.

4. Item, Augustinus, duodecimo *De Trinitate* [113]: "Credendum est, mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subiecta, sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumiacent". Ergo videtur, quod sicut ad cognoscendum sensibilia sufficit lux naturae corporeae creata, similiter ad intelligibilia sufficiat lux spiritualis creata eiusdem generis cum potentia cognitiva.

5. Item, Gregorius, in *Moralibus* [114]: "Cum mens in contemplatione suspenditur, quidquid perfecte videt Deus non est"; sed ratio cognoscendi perfecte conspicitur in cognitione certitudinali: ergo huiusmodi ratio non est Deus nec aliquid in Deo: ergo, etc.

6. Item, Dionysius, in *Epistola ad Caium* [115]: "Si quis Deum videns intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed quiddam eorum quae sunt entium et cognitorum; ipse autem est supra intellectum et substantiam stabilitus". Ergo in cognoscendo mens nostra in praesenti vita non attingit verum increatum.

7. Item, Philosophus, in tertio *De anima* [116], dicit, quod "nostrum intelligere est cum continuo et tempore"; sed rationes illae aeternae omnino sunt supra tempus: ergo in intelligendo intellectus noster nullatenus ad illas rationes pertingit.

8. Item, ibidem [117] dicit: "Sicut in omni natura est aliquid, quo est omnia facere, et aliquid, quo est omnia fieri; ita et circa intellectum intelligere oportet, quod est intellectus agens et intellectus possibilis"; sed haec sufficiunt ad perfectam cognitionem: ergo non est opus adminiculo rationis aeternae.

---

[112] Cap. 3, n. 3.

[113] Cap. 15, n. 24, ubi textus originalis *subiuncta* pro *subiecta* et *circumadiacent* pro *circumiacent*.

[114] Lib. v, c. 36 (alias 26), n. 66: «Mens cum in contemplationis sublimitate suspenditur, quidquid perfecte conspicere praevalet Deus non est.»

[115] Epist. I. Verba haec satis conveniunt cum versione Scoti Erigenae: «Et si quis... non ipsum contemplatus est, sed quid eorum ab ipso existentium et cognitorum. Ipse autem super animum et essentiam supercollocatus.

[116] Text. 22-24 (c. 6) hoc insinuatur; verba autem ipsa potius habentur in libro *De memoria et reminiscentia*, c. I: «Non contingit intelligere aliquid sine continuo neque sine tempore», etc.

[117] Text. 17 seq. (c. 5).

3. Además, en el libro IX *De Trinitate*: "La misma mente, como recoge la noticia de las cosas corpóreas por los sentidos del cuerpo, así de las incorpóreas por sí misma"; luego, al parecer, no es necesario que cuando se conoce, que lo que se conoce, se conozca por las razones eternas.

4. Además, San Agustín, en el libro XII *De Trinitate:* "Ha de creerse que de tal naturaleza ha sido formada la mente intelectual, que por disposición del Creador está naturalmente subordinada a lo inteligible, viéndolo en una especie de luz incorpórea, como el ojo carnal ve su objeto inundado de luz corpórea". Parece, pues, que como para conocer las cosas sensibles basta la luz creada de naturaleza corporal, de igual modo para las inteligibles basta la luz espiritual creada del mismo orden que la potencia cognoscitiva.

5. Además, San Gregorio, en el libro *Moralium:* "Cuando la mente queda suspendida en la contemplación, lo que en realidad ve, no es Dios"; mas la razón de conocer es perfectamente conocida en el conocimiento cierto; luego esta razón no es Dios ni algo divino; luego etc.

6. Además, Dionisio, en la *Epistola ad Caium:* "Si alguno, al contemplar a Dios, entendió lo que vió, no vió a Dios mismo, sino algo de aquellos seres que existen y se conocen; porque él reside sobre todo entendimiento y substancia". Luego nuestro entendimiento, al conocer en la vida presente, no alcanza la verdad increada.

7. Además, el Filósofo, en el libro III *De anima,* dice que nuestro entender se realiza con continuidad y tiempo; mas las razones eternas son totalmente fuera del tiempo; luego al entender nuestro entendimiento en manera alguna las alcanza.

8. Además, en el mismo dice: "Como en toda naturaleza hay algo en cuya virtud produce todas las cosas, y en cuya virtud se producen en todas ellas, así también se ha de entender respecto de nuestro entendimiento, que hay un entendimiento agente y otro posible"; mas bastando estos dos entendimientos para el conocimiento perfecto, no hay necesidad de recurrir a la ayuda de la razón eterna.

9. Item, experientia docet, quod "ex multis sensibus una fit memoria, ex multis memoriis unum experimentum, ex multis experimentis unum universale, quod est principium artis et scientiae" [118], quia, amittentes unum sensum, amittimus scientiam illorum quae sunt circa illum sensum. Ergo cognitio certitudinalis in statu viae venit ab inferiori, cognitio autem in rationibus aeternis venit a superiori: ergo quamdiu sumus in statu viatorum, non competit nobis cognitio per lumen aeternarum rationum.

10. Item, cognitio imaginativa non indiget lumine superiori, immo sola virtus potentiae imaginativae sufficit ad aliquid imaginandum: ergo si intellectus est potentior quam imaginatio, multo fortius per se sufficiet sine superiori lumine ad aliquid certitudinaliter cognoscendum.

11. Item, certitudinalis cognitio potest esse in sensu absque certitudine rationis sempiternae: ergo si potentior est intellectus quam sensus, multo fortius absque illo lumine poterit certitudinaliter cognoscere et intelligere.

12. Item, ad integram cognitionem non plus requiritur nisi cognoscens et cognoscibile abstractum et conversio huius super hoc; sed hoc totum potest esse per potentiam intellectus nostri sine ratione aeterna: ergo, etc.

13. Item, in quaecumque potentia aliqua libere potest, non indiget adminiculo alieno; sed "intelligimus, quando volumus" [119]: ergo ad hoc, ut aliquid certitudinaliter cognoscamus, non indigemus lumine aeternarum rationum.

14. Item, eadem sunt principia essendi et cognoscendi [120]: ergo si principia essendi propria et intrinseca ipsarum creaturarum non sunt nisi creata, quidquid cognoscitur scitur per rationes creatas: non ergo per rationes et lumina sempiterna.

15. Item, unicuique cognoscibili respondet propria ratio cognoscendi ad hoc, ut de ipso habeatur cognitio certitudinalis; sed rationes illae cognoscendi non percipiuntur distincte ab aliquo intellectu viatoris: ergo nihil in illis habet proprie et determinate cognosci.

16. Item, si quidquid certitudinaliter cognoscitur cognoscitur in ratione aeterna; sed "propter quod unumquodque, et illud magis" [121]: ergo et rationes illae aeternae sunt nobis magis notae; quod manifeste falsum est, cum sint nobis maxime occultae.

17. Item, impossibile est aliquid videre in speculo, quin

[118] Secundum Aristotelem, II *Poster.*, c. 18 (c. 15), et I *Metaph.*, c. 1. — Ratio addita *quia, amittentes*, etc., est ex eiusdem I *Poster.*, 14 (c. 18).

[119] Aristot., II *De anima*, text. 60 (c. 5).

[120] Aristot., II *Metaph.*, text. 4 (I brevior, c. 1): «Quare ut secundum *esse* unumquodque se habet, ita etiam secundum veritatem».

[121] Aristot., I *Poster*, c. 2.

9. Además, enseña la experiencia que "de muchas sensaciones se forma un recuerdo, de muchos recuerdos una experiencia, de muchas experiencias una idea universal, principio de arte y de ciencia", porque al perder un sentido perdemos la ciencia de los objetos correspondientes a dicho sentido. Luego el conocimiento cierto en el estado de vía tiene su principio en lo inferior, mientras el conocimiento en las razones eternas lo tiene en lo superior; por consiguiente, mientras vivimos en la condición de viadores, no nos corresponde el conocimiento por la iluminación de las razones eternas.

10. Además, el conocimiento imaginativo no necesita de la luz superior, porque para imaginar algo basta la facultad imaginativa; luego si la virtud del entendimiento es más perfecta que la de la imaginación, mejor se bastará por sí solo para conocer algo con certeza sin la superior ilustración.

11. Además, puede hallarse conocimiento cierto en el sentido sin la certeza de la razón eterna; luego si el entendimiento es más excelente que el sentido, con mayor razón podrá sin aquella luz conocer y entender con certeza.

12. Además, para la integridad del conocimiento no se requiere sino el cognoscente, lo conocible abstracto y la conversión de aquél hacia éste, todo lo cual puede verificarse por la sola potencia de nuestro entendimiento sin la razón eterna; luego etc.

13. Además, en aquello que libremente puede una facultad, no necesita de auxilio ajeno; ahora bien: "entendemos cuando queremos"; luego para conocer algo con certeza no necesitamos de la luz de las razones eternas.

14. Además, los principios del ser y del conocer son los mismos; luego si los principios del ser propios e intrínsecos de las creaturas son creados, lo que se conoce se conoce por razones creadas; luego no por razones o iluminaciones eternas.

15. Además, a cada conocible corresponde su propia razón de conocer, para que sea posible tenerse acerca de él conocimiento cierto; mas aquellas razones de conocer no son percibidas con distinción por el entendimiento de los viadores; luego nada se conoce en ellas propia y definitivamente.

16. Además, supongamos que todo lo que es conocido con certeza es conocido en la razón eterna; ahora bien: "toda causa es más perfecta que su efecto"; luego aquellas razones eternas debieran ser para nosotros más conocidas —lo que es abiertamente falso—, siéndonos ocultas en máximo grado.

17. Además, es imposible ver cosa alguna en un espejo

ipsum speculum videatur: ergo si quidquid certitudinaliter cognoscitur in illis rationibus aeternis videtur, necesse est quod primum lumen et aeterna ratio videatur. Sed hoc est falsum et absurdum: ergo et primum.

18. Item, si rationibus illis aeternis cognoscitur quidquid certitudinaliter cognoscitur; sed rationes illae sunt aeque certae respectu contingentium, sicut respectu necessariorum, et respectu futurorum, sicut respectu praesentium: ergo ita haberemus certitudinalem cognitionem de contingentibus, sicut de necessariis, ita de futuris, sicut de praesentibus; quod falsum est: ergo et primum.

19. Item, si in rationibus aeternis cognoscimus; sed rationes aeternae sunt causae altissimae; sapientia autem est cognitio causarum altissimarum [122]: ergo quicumque aliquid certitudinaliter cognoscit est sapiens. Sed hoc est falsum: ergo etc.

20. Item, si cognitio patriae est cognitio per rationes aeternas, in quibus Beati vident quidquid vident: ergo si omnis cognitio certitudinalis esset per illas rationes aeternas, omnes certitudinaliter cognoscentes essent beati, et soli Beati certitudinaliter cognoscerent; sed hoc est falsum.

21. Item, si quidquid cognoscitur videtur in rationibus aeternis; cum speculum aeternarum rationum sit voluntarium, et quod cognoscitur in speculo voluntario cognoscitur per revelationem: ergo quidquid cognoscitur secundum hoc cognoscitur modo prophetico vel revelatione.

22. Item, si quidquid cognoscitur cognoscitur rationibus aeternis; aut ergo velate, aut sine velamine. Si velate: ergo nihil clare cognoscitur; si sine velamine: ergo omnes vident Deum et exemplar aeternum absque omni aenigmate. Sed hoc est falsum secundum statum viae [123]: ergo etc.

Item obiicitur contra rationes Augustini sic:

23. Quia, si omnis veritas incommutabilis est supra animam ac per hoc aeterna et Deus; cum omnis veritas principii demonstrativi sit incommutabilis [124], omnis talis veritas esset Deus: ergo nihil sciretur nisi Deus.

24. Item, si omnis veritas incommutabilis est veritas artis aeternae, et illa non est nisi una; omnis veritas incommutabilis non esset nisi una; sed circa quodlibet ens contingit reperire aliquam veritatem incommutabilem—sicut patet; haec enim est veritas incommutabilis: si Socrates currit, Socrates movetur—, ergo secundum hoc omnia entia essent unum.

25. Item, si omne, quod est Deus, est adorandum latria, et omnis veritas principii incommutabilis est Deus: ergo

[122] Vide Aristot., I *Metaph.*, c. 1 seq.
[123] I Cor., 13, 12: *Videmus nunc per speculum in aenigmate*, etc
[124] Cf. Aristot., 1 *Poster.*, c. 4.

sin ver el espejo mismo; luego si lo que con certeza se conoce es conocido en las razones eternas, necesariamente se conoce la luz primera y razón eterna. Mas esto es falso y absurdo; luego también lo es lo primero.

18. Además, supongamos que en las razones eternas se conoce cuanto se conoce con certeza; ahora bien: las razones son tan ciertas respecto de lo contingente como de lo necesario, respecto de lo futuro como de lo presente; luego tendríamos de esta suerte conocimiento cierto tanto de lo contingente como de lo necesario, de lo futuro como de lo presente, todo lo cual es falso; luego también lo primero.

19. Además, supongamos que conocemos en las razones eternas, las cuales son las causas más altas; ahora bien: la sabiduría es el conocimiento de las más altas causas; luego todo el que conoce alguna cosa con certeza es sabio. Mas esto es falso; luego etc.

20. Además, si el conocimiento de la gloria se realiza por las razones eternas, en las que los bienaventurados ven cuanto ven, y si todo conocimiento cierto se realizase por aquellas razones, todos los que con certeza conocen serán bienaventurados y sólo los bienaventurados conocerían con certeza; mas todo esto es falso.

21. Además, si cuanto se conoce se ve en las razones eternas, siendo voluntario el espejo de las razones eternas, y lo que en el espejo voluntario se conoce es conocido por revelación, síguese que todo lo que de este modo se conoce es conocido de modo profético o por revelación.

22. Además, si lo que se conoce es conocido en las razones eternas, este conocimiento se verifica veladamente o sin velo; si veladamente, ninguna cosa es conocida con claridad; si sin velo, todos ven a Dios y al ejemplar eterno sin enigma alguno. Mas esto es falso en la situación de vía; luego etc.

Además se arguye contra las razones de San Agustín de este modo:

23. Si toda verdad inmutable es superior al alma y por esta causa eterna y Dios, siendo inmutable toda verdad de los principios demostrativos, seguiríase que toda su verdad sería Dios; luego ninguna cosa se conocería sino sólo a Dios.

24. Además, si toda verdad inmutable fuera la verdad del conocimiento eterno, siendo éste uno, toda verdad inmutable no sería sino una; mas respecto a cualquier ser es posible hallar alguna verdad inmutable—lo que es evidente, pues esta verdad es inmutable: si Sócrates corre, Sócrates se mueve—, luego según esto todos los seres son uno.

25. Además, si todo lo que es Dios ha de ser adorado con culto de latría y la verdad de los principios inmutables es Dios, toda verdad inmutable debe ser adorada; luego la

omnis talis veritas debet adorari: ergo veritas huius propositionis: duo et tria sunt quinque, debet adorari.

26. Item, si omnis veritas incommutabilis est Deus: ergo quicumque clare videt aliquam veritatem incommutabilem clare videt Deum; sed daemones et damnati clare vident aliquas veritates incommutabiles: ergo clare vident Deum. Sed hoc est esse beatum: ergo damnati sunt beati; sed hoc nihil absurdius: ergo absurdissimum est, quod quidquid cognoscitur cognoscitur rationibus aeternis, si certitudinaliter cognoscitur.

[CONCLUSIO]

Ad certitudinalem cognitionem intellectus etiam in viatore requiritur, ut aliquo modo attingatur ratio aeterna ut ratio regulans et motiva, non tamen ut sola et in sua claritate, sed simul cum propria ratione creata et ut in speculo et aenigmate cognita

RESPONDEO:

Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod cum dicitur, quod omne, quod cognoscitur certitudinaliter, cognoscitur in luce aeternarum rationum, hoc tripliciter potest intelligi: uno modo, ut intelligatur, quod ad certitudinalem cognitionem concurrit lucis aeternae evidentia tanquam ratio cognoscendi tota et sola.—Et haec intelligentia est minus recta, pro eo quod secundum hoc nulla esset rerum cognitio nisi in Verbo; et tunc non differret cognitio viae a cognitione patriae, nec cognitio in Verbo a cognitione in proprio genere, nec cognitio scientiae a cognitione sapientiae, nec cognitio naturae a cognitione gratiae, nec cognitio rationis a cognitione revelationis; quae omnia cum sint falsa, nullo modo est ista via tenenda.—Ex hac enim sententia, quam quidam posuerunt, nihil certitudinaliter cognosci nisi in mundo archetypo et intelligibili, sicut fuerunt Academici primi, natus fuit error, ut dicit Augustinus contra Academicos libro secundo [125], quod nihil omnino contingeret scire, sicut posuerunt Academici novi, pro eo quod ille mundus intelligibilis est occultus mentibus humanis. Et ideo, volentes primam tenere sententiam et suam positionem, inciderunt in manifestum errorem; quia "modicus error in principio magnus est in fine" [126].

Alio modo, ut intelligatur, quod ad cognitionem certitudinalem necessario concurrit ratio aeterna quantum ad suam

[125] Cap. 5 seqq., n. 11 seqq. Cf ibidem III, c. 17 seq., n. 37 seqq., et XV *De Trinitate*, c. 12, n. 21.

[126] Insinuatur ab Aristotele I *De caelo et mundo*, text. 33 (c. 5), et quasi iisdem verbis exhibetur ab Averroë in suo Commentario in hunc locum.

verdad de esta proposición: 2 y 3 son 5, debe también ser adorada.

26. Además, si toda verdad inmutable es Dios, quienquiera que conoce alguna verdad con claridad ve a Dios; mas los demonios y condenados conocen con claridad muchas verdades inmutables; luego ven con claridad a Dios. Ahora bien: en esto consiste el ser bienaventurado; luego los condenados son bienaventurados; mas esto es el mayor absurdo; luego absurdísimo es decir que todo lo que se conoce se conoce en las razones eternas, si se conoce con certeza.

[CONCLUSION]

Para el conocimiento de certeza del entendimiento, incluído el del viador, se requiere que en alguna manera se aproxime o llegue a tocar la razón eterna como razón reguladora y motiva, y esto no en cuanto sola y en su claridad, sino juntamente con la razón propia creada, y esto como en un espejo y enigma

RESPONDO:

Para la inteligencia de lo dicho ha de advertirse que cuando se afirma que todo lo que es conocido con certeza, es conocido en la luz de las razones eternas, puede entenderse de tres maneras: la primera, que al conocimiento cierto [13] concurre la evidencia de la luz eterna como única y total razón de conocer. Esta interpretación no es recta, pues según ella no habría otro conocimiento de las cosas sino en el Verbo; en cuyo caso el conocimiento del viador no se distinguiría del conocimiento del bienaventurado; el conocimiento en el Verbo, del conocimiento en la realidad propia; el conocimiento de la ciencia, del de la sabiduría; el natural, del gratuito, ni el racional del revelado, todo lo cual siendo falso, en manera alguna puede ser sostenido. Llevados de esta opinión, algunos defendieron que nada es conocido con certeza sino en el mundo arquetípico e inteligible, como los primeros académicos, de donde nació el error, según dice San Agustín *(Contra Académicos,* libro II), que en realidad nada se conoce, como sostuvieron los académicos nuevos, ya que aquel mundo inteligible permanece siempre oculto a las inteligencias humanas. Por lo cual, pretendiendo sostener la primera opinión, vinieron a caer en manifiesto error, porque el error que en los principios es pequeño, es grande en las conclusiones.

La segunda manera de entender es que la razón eterna interviene necesariamente en el conocimiento cierto, mas

[13] Cf. Léxicon: *Cierto*.

influentiam, ita quod cognoscens in cognoscendo non ipsam rationem aeternam attingit, sed influentiam eius solum [127].— Et hic quidem modus dicendi est insufficiens secundum verba beati Augustini, qui verbis expressis et rationibus ostendit, quod mens in certitudinali cognitione per incommutabiles et aeternas regulas habeat regulari, non tanquam per habitum suae mentis, sed tanquam per eas quae sunt supra se in veritate aeterna. Et ideo dicere, quod mens nostra in cognoscendo non extendat se ultra influentiam lucis increatae, est dicere, Augustinum deceptum fuisse, cum auctoritates ipsius exponendo non sit facile ad istum sensum trahere; et hoc valde absurdum est dicere de tanto Patre et Doctore maxime authentico inter omnes expositores sacrae Scripturae.

Praeterea, illa lucis influentia aut est generalis, quantum Deus influit in omnibus creaturis, aut est specialis, sicut Deus influit per gratiam. Si est generalis: ergo Deus non magis debet dici dator sapientiae quam fecundator terrae, nec magis ab eo diceretur esse scientia quam pecunia; si specialis, cuiusmodi est in gratia: ergo secundum hoc omnis cognitio est infusa, et nulla est acquisita, vel innata; quae omnia sunt absurda.

Et ideo est tertius modus intelligendi, quasi medium tenens inter utramque viam, scilicet quod ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut regulans et ratio motiva, non quidem ut sola et in sua omnimoda claritate, sed cum ratione creata, et ut ex parte [128] a nobis contuita secundum statum viae.

Et hoc est quod Augustinus insinuat, decimo quarto *De Trinitate,* capítulo decimo quinto [129]: "Commemoratur impius, ut convertatur ad Dominum tanquam ad eam lucem, qua etiam, cum ab illo averteretur, quodam modo tangebatur. Nam hinc est, quod et impii cogitant aeternitatem et multa recte reprehendunt recteque laudant in hominum moribus". Ubi et subdit [130], quod hoc faciunt per regulas, quae "scriptae sunt in libro lucis illius, quae veritas dicitur".—Quod autem mens nostra in certitudinali cognitione aliquo modo attingat illas regulas et incommutabiles rationes, requirit

[127] *Influentia* in sensu activo accipitur apud Scholasticos de quacumque Dei actione transeunte. S. Bonaventura hoc loco non de influentia activa *in se,* sed de *effectu* eiusdem creato (habitu mentis) loqui videtur: infra autem post *Praeterea manifeste* loquitur de *cooperatione* divina ad actus creaturae. Cf. quaestio sequens in corpore.

[128] I Cor., 13, 12: *Nunc cognosco ex parte.* — Ex hoc loquendi modo iam sequitur secundum principia Seraphici Doctoris, hanc intuitionem non esse immediatam, cum doceat, per immediatam visionem Deum videri totum, licet non totaliter. Cf. II *Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, et III *Sent.*, d. 14, a. 1, q. 2 seq.

[129] Num. 21.

[130] Ibidem; cf. supra fundam. 8.

sólo con su influencia, de suerte que el cognoscente al conocer no alcanza la razón eterna misma, sino solamente su influencia. Esta interpretación es insuficiente según San Agustín, quien con expresas palabras y razones demuestra que la inteligencia en el conocimiento cierto [14] es regulada por las reglas inmutables y eternas, las cuales obran no por medio de un hábito impreso en la mente, sino por sí mismas en cuanto están sobre ella en la verdad eterna. Por consiguiente, decir que nuestra mente al conocer no alcanza más allá de la influencia de la luz increada es decir que se engañó San Agustín, pues no es fácil interpretar sus palabras en este sentido; y es absurdo decir semejante cosa de tan gran Padre y Doctor, el más auténtico de todos los expositores de la Sagrada Escritura.

Además, la influencia [15] de la luz eterna o es la general, por la que Dios influye en todas las creaturas, o la especial, como influye por la gracia. Si es la influencia general, luego Dios no debería llamarse con más propiedad dador de la sabiduría que fecundador de la tierra, ni se diría que más propiamente procede de él la ciencia que el dinero; si la especial, cual es la de la gracia, seguiríase que todo conocimiento es infuso y ninguno adquirido o innato, todo lo cual es absurdo.

Hay, por tanto, una tercera manera de entender, que ocupa el término medio entre las dos dichas, a saber, que para el conocimiento cierto necesariamente se requiere la razón eterna como regulante [16] y motiva [17], mas no sola y en su claridad total, sino juntamente con la razón creada y cointuída parcialmente por nosotros según las condiciones del estado de vía.

Esto es lo que San Agustín insinúa en el libro XIV *De Trinitate,* capítulo 15: "Es advertido el impío que se convierta a Dios, como a la luz aquella por la que aun cuando se desviaba de ella, era en cierto modo alcanzado. De ahí, en efecto, que aun los impíos no sólo piensan en la eternidad, mas también muchas cosas reprenden y alaban con justicia en las costumbres de los hombres". Donde añade que esto lo hacen mediante las reglas que "están escritas en el libro de la luz, que es la verdad". Que nuestra mente alcance de algún modo en el conocimiento cierto aquellas reglas y razones inmutables, lo exige necesariamente tanto la excelen-

[14] Cf. Léxicon: *Cierto.* [15] Cf. Léxicon: *Influencia.*

[16] Cf. Léxicon: *Regulante,* [17] Cf. Léxicon: *Motriz.*

necessario nobilitas cognitionis et dignitas cognoscentis[131].

Nobilitas, inquam, cognitionis, quia cognitio certitudinalis esse non potest, nisi sit ex parte scibilis immutabilitas, et infallibilitas ex parte scientis. Veritas autem creata non est immutabilis simpliciter, sed ex suppositione; similiter nec lux creaturae est omnino infallibilis ex propria virtute, cum utraque sit creata et prodierit de non-esse in esse. Si ergo ad plenam cognitionem fit recursus ad veritatem omnino immutabilem et stabilem et ad lucem omnino infallibilem; necesse est, quod in huiusmodi cognitionem recurratur ad artem supernam ut ad lucem et veritatem: lucem, inquam, dantem infallibilitatem scienti, et veritatem dantem immutabilitatem scibili. Unde cum res habeant esse in mente et in proprio genere et in aeterna arte, non sufficit ipsi animae ad certitudinalem scientiam veritas rerum, secundum quod esse habent in se, vel secundum quod esse habent in proprio genere, quia utrobique sunt mutabiles, nisi aliquo modo attingat eas, in quantum sunt in arte aeterna.

Ipsum etiam requirit dignitas ex parte scientis. Cum enim spiritus rationalis habeat superiorem portionem rationis et inferiorem; sicut ad plenum iudicium rationis deliberativum in agendis non sufficit portio inferior sine superiori, sic et ad plenum rationis iudicium in speculandis[132]. Haec autem portio superior est illa, in qua est imago Dei, quae et aeternis regulis inhaerescit et per eas quidquid definit certitudinaliter iudicat et definit; et hoc competit ei, in quantum est imago Dei.

Creatura enim comparatur ad Deum in ratione vestigii, imaginis et similitudinis. In quantum vestigium, comparatur ad Deum ut ad principium; in quantum imago, comparatur ad Deum ut ad obiectum; sed in quantum similitudo, comparatur ad Deum ut ad donum infusum. Et ideo omnis creatura est vestigium, quae est a Deo; omnis est imago, quae cognoscit Deum; omnis et sola est similitudo, in qua habitat Deus[133]. Et secundum istum triplicem gradum comparationis triplex est gradus divinae cooperationis.

In opere, quod est a creatura per modum vestigii, cooperatur Deus per modum principii creativi; in opere vero, quod est a creatura per modum similitudinis, sicut est opus meritorium et Deo placitum, cooperatur Deus per modum

[131] Quae sequuntur in compendium redacta, sed fere iisdem verbis, inveniuntur in sermone *De excellentia magisterii Christi* iam a nobis edito tom. I, pag. 710 seqq., qui est primus sermo pro dominica XXII post Pentecosten. Invenitur hic sermo, a PP. Editoribus editus, tom. IX, pag. 141 seqq.

[132] Id est, quando cognoscit prima principia et universalia.

[133] Vide I *Sent.*, d. 3, p. 1, q. 2 in fine, et *Breviloq.*, p. 2, c. 12.

cia del acto de conocer como la dignidad del sujeto que conoce.

En primer lugar la excelencia del conocimiento, porque no puede existir conocimiento cierto si no lleva consigo inmutabilidad por parte del objeto conocido e infalibilidad por parte del sujeto cognoscente; mas la verdad creada no es simple, sino supositivamente inmutable; igualmente tampoco la luz de la creatura es infalible por su propia virtud, porque tanto la una como la otra son creadas y han pasado del no ser al ser. Por consiguiente, si para la plenitud del conocimiento se ha de recurrir a la verdad del todo inmutable y estable y a la luz del todo infalible, es necesario que en tal conocimiento se recurra al arte[18] supremo como a la luz y a la verdad, luz que otorga infalibilidad al que conoce, verdad que confiere inmutabilidad a lo conocido.

Por lo cual, siendo triple el ser que tienen las cosas —a saber, en la mente humana, en su propia entidad y en el arte eterno—, no basta al alma para el conocimiento cierto la verdad de las cosas según el ser que tienen en sí mismas ni en su entidad propia, porque entrambos son mudables, si de algún modo no los alcanza en el ser que tienen en el arte eterno.

Lo mismo exige la dignidad del que conoce. Teniendo el espíritu racional una porción superior de la razón y otra inferior, así como no basta para la plenitud del juicio deliberativo práctico la porción inferior sin la superior, tampoco para la plenitud del juicio de la razón especulativa. Esta porción superior es aquella en la que reside la imagen de Dios, la cual no sólo se adhiere a las reglas eternas, mas también por ellas juzga y define cuanto con certeza define; esto le compete por su dignidad de imagen de Dios.

La creatura dice referencia a Dios como vestigio, imagen y semejanza[19]. En cuanto vestigio, la creatura se relaciona con Dios como con su principio; en cuanto imagen, como con su objeto; en cuanto semejanza, como con don infuso. Por tanto, toda creatura que procede de Dios es vestigio; es imagen la que conoce a Dios, y semejanza tan sólo aquella en la que mora Dios. Según este triple grado de referencia, es también triple el grado de la divina cooperación.

Al acto que la creatura produce en cuanto vestigio coopera Dios a modo de principio creador; al que produce en cuanto semejanza—como son los actos meritorios y agra-

[18] Cf. Léxicon : *Arte.*

[19] Cf. Léxicon : *Vestigio, Imagen, Semejanza.*

doni infusi; in opere vero, quod est a creatura per modum imaginis, cooperatur Deus per modum rationis moventis; et tale est opus certitudinalis cognitionis, quod quidem non est a ratione inferiori sine superiori.

Quoniam igitur certitudinalis cognitio competit spiritui rationali, in quantum est imago Dei, ideo in hac cognitione aeternas rationes attingit. Sed quia in statu viae non est adhuc plene deiformis, ideo non attingit eas clare et plene et distincte; sed secundum quod magis vel minus ad deiformitatem accedit, secundum hoc magis vel minus eas attingit, semper tamen aliquo modo, quia nunquam potest ab eo ratio imaginis separari. Unde quia in statu innocentiae erat imago sine deformitate culpae, nondum tamen habens plenam deiformitatem gloriae, ideo attingebat [134] ex parte, sed non in aenigmate. In statu vero naturae lapsae caret deiformitate et habet deformitatem, ideo attingit eas ex parte et in aenigmate. In statu vero gloriae caret omni deformitate et habet plenam deiformitatem, ideo attingit eas plene et perspicue.

Rursus, quia non ex se tota est anima imago, ideo cum his attingit rerum similitudines abstractas a phantasmate tanquam proprias et distinctas cognoscendi rationes, sine quibus non sufficit sibi ad cognoscendum lumen rationis aeternae, quamdiu est in statu viae, nisi forte per specialem revelationem hunc statum transcenderet, sicut in his qui rapiuntur, et in aliquorum revelationibus Prophetarum.

Concedendum est igitur, sicut rationes ostendunt et Augustini auctoritates expresse asserunt, quod in omni certitudinali cognitione rationes illae cognoscendi a cognoscente attinguntur, licet aliter a viatore et aliter a comprehendente, aliter a sciente et aliter a sapiente, aliter a prophetante et aliter a communiter intelligente, sicut iam patuit et patebit in obiectorum solutionibus.

[Solutio obiectorum]

1. Ad illud ergo quod obiicitur primo, quod lucem habitat inaccessibilem; dicendum, quod loquitur de illo accessu, qui est ad illam lucem in suae claritatis plenitudine et fulgore, quo modo non acceditur ad ipsam per potentiam creaturae, sed per deiformitatem gloriae.

2. Ad illud quod obiicitur, quod mentis humanae acies invalida in tam excellenti luce non figitur, etc.; dicendum, quod ad hoc, quod cognoscat per aeternas rationes, non oportet, quod in illis figatur, nisi in quantum cognoscit sa-

[134] Cf. de his II *Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3.

dables a Dios—, a modo de don infuso; mas al que produce en cuanto imagen, a modo de razón motiva; tal es el acto del conocimiento cierto, el cual, por otra parte, no procede de la razón inferior sin el auxilio de la superior.

Por convenir el conocimiento cierto al espíritu racional, en cuanto éste es imagen de Dios, alcanza en tal conocimiento las razones eternas. Mas porque en el estado de viador no es todavía completamente deiforme, no las alcanza clara, plena y distintamente, sino según su mayor o menor aproximación a la deiformidad [20], más o menos las alcanza; pero siempre de algún modo, porque nunca puede desprenderse del carácter de imagen. De donde—porque en el estado de inocencia era imagen sin la deformidad de la culpa, aunque sin la completa deiformidad de la gloria—, las alcanzaba parcialmente, mas no entre enigmas. En el estado de naturaleza caída no es deiforme, sino deforme, y por eso las alcanza parcialmente y entre enigmas. Pero en el estado glorioso, al carecer de toda deformidad y conseguir la perfecta deiformidad, las alcanza plena y claramente.

Además, por no ser el alma de sí íntegramente imagen de Dios, juntamente con las razones eternas alcanza las semejanzas abstraídas de los fantasmas como razones propias y distintas del conocer, sin las cuales no le es suficiente la luz de la razón eterna, mientras permanece en el estado de vía, a no ser que por una revelación especial sea elevada sobre este estado, como acaece a los que tienen raptos y en las revelaciones a algunos profetas.

Ha de admitirse, por consiguiente, como lo demuestran los argumentos y los textos de San Agustín expresamente afirman, que en todo conocimiento cierto aquellas razones del conocer son alcanzadas por el cognoscente, de manera distinta, sin embargo, por el viador y por el comprensor, por el científico que por el sabio, por el profeta que por el inteligente común, como se ha hecho ya patente y se hará más en la solución a las objeciones.

[Solución de las objeciones]

1. A lo que se objeta, pues, en primer lugar que Dios habita en una luz inaccesible, hase de decir que habla del acceso a aquella luz en la fulgente plenitud de su claridad, y de este modo no es posible acercarse a ella por la potencia de la creatura, sino por la deiformidad de la gloria.

2. A lo que se objeta que el ápice de la mente es incapaz de fijarse en tan esplendente luz, etc., hase de decir que para conocer en las razones eternas no es necesario que se fije en ellas sino en cuanto su conocimiento es sabiduría [21].

[20] Cf. Léxicon : *Deiforme*. [21] Cf. Léxicon : *Sapiencial*.

pientialiter. Aliter enim attingit illas rationes sapiens, et aliter sciens: sciens attingit illas ut moventes, sapiens vero ut quietantes; et ad hanc sapientiam nemo pervenit, "nisi primo per fidei iustitiam emundetur" [135].

3. Ad illud quod obiicitur, quod mens incorporearum rerum per se ipsam habet notitiam; dicendum, quod sicut in operibus creaturae non excluditur cooperatio Creatoris, sic in ratione cognoscendi creata non excluditur ratio cognoscendi increata, sed potius includitur in eadem.

4. Ad illud quod obiicitur, quod videt in luce sui generis; dici potest, quod large dicitur lux sui generis omnis lux incorporea, sive creata sive increata; vel si intelligatur de luce creata, per hoc non excluditur lux increata; nec sequitur, quod non cognoscamus in veritate aeterna, sed quod non in illa sola, verum etiam in lumine veritatis creatae; et hoc quidem verum est nec obviat positioni praedictae.

5-6. Ad illud quod obiicitur de Gregorio et Dionysio, dicendum, quod neuter negat, quin illud lumen verum, quod *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* [136], a nostris mentibus attingatur, sed quod in hac vita nondum plene videtur.

7-8-9. Ad illud quod obiicitur de Philosopho, quod intelligimus cum continuo et tempore, et quod habemus intellectum possibilem et agentem, et de experientia cognitionis humanae; dicendum, quod hoc ponit, ad nostram intelligentiam concurrere lumen et rationem veritatis creatae; sed tamen, ut in praecedentibus dictum est, non excluditur lux et ratio veritatis aeternae, quia possibile est, quod anima secundum inferiorem portionem attingat quae sunt infra, superiori nihilominus portione attingente quae sunt supra.

10. Ad illud quod obiicitur de cognitione imaginativa, dicendum, quod non est simile, quia illa non habet certitudinem, et ideo non recurrit ad immutabile.

11. Ad illud quod obiicitur de sensu, dicendum, quod non est simile de certitudine sensus et intellectus. Certitudo enim sensus venit ex alligatione potentiae operantis per modum naturae circa aliquid determinatae. Certitudo autem intellectus non potest venire ex hac parte, cum sit potentia libera ad intelligendum omnia [137]; et ideo oportet, quod veniat per aliquid non habens alligationem, sed libertatem sine defectibilitate mutabilitatis et fallibilitatis; et talis est lux et ratio sempiternae veritatis: et ideo ad illam recurritur sicut ad fontem omnis certitudinis.

12. Ad illud quod obiicitur, quod ad cognitionem nihil

[135] Ut dicit Augustinus in ipsa obiectione allegatus; cf. I *Sent.*, d. 2, dub. 2. [136] Ioan., I, 9.
[137] Cf. Aristot., IX *Metaph.*, text. 3 et 10 (VIII, c. 2 et 5); III *De anima*, text. 3 seqq. (c. 4).

Ya que de otra suerte las alcanza el sabio que el científico: éste las alcanza como motivas, aquél como aquietantes; y ninguno llega a esta sabiduría si no es previamente purificado por la justicia de la fe.

3. A lo que se objeta que la mente tiene por sí misma conocimiento de las cosas incorpóreas, hase de decir que como las acciones de la creatura no excluyen la cooperación del Creador, así la razón creada del conocer no excluye la razón increada, antes va en ella incluída.

4. A lo que se objeta que ve en una luz propia, puede decirse que en sentido amplio se dice luz propia toda luz incorpórea, creada o increada; o si se entiende de la luz creada, no se excluye por ello la increada, ni se sigue que no conozcamos en la verdad eterna, sino que no en ella sola, mas también en la luz de la verdad creada; lo cual es verdadero y no contraría la tesis propuesta.

5-6. A lo que se objeta de San Gregorio y Dionisio, hase de decir que ninguno de los dos niega que la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, sea alcanzada por nuestras inteligencias, sino que en esta vida no es plenamente conocida.

7-8-9. A lo que se objeta, tomado del Filósofo, que entendemos con continuidad y tiempo, que tenemos entendimiento agente y posible, y sobre la función de la experiencia en el conocimiento humano, hase de decir que esto es afirmar que con nuestra inteligencia concurre la luz de la verdad creada, mas, como queda ya dicho, no excluye la luz y razón de la verdad eterna, pues es posible que el alma por su porción inferior alcance lo que es bajo ella, y por su porción superior lo que tiene sobre sí.

10. A lo que se objeta del conocimiento imaginativo, hase de decir que no hay paridad, porque este conocimiento no tiene certeza, y por eso no es necesario recurrir a lo inmutable.

11. A lo que se objeta del sentido, hase de decir que no hay semejanza entre la certeza del sentido y la del entendimiento. Pues la certeza del sentido proviene de la dependencia de la potencia que obra en virtud de una determinación natural hacia su objeto. Mas la certeza del entendimiento no puede originarse de esta determinación, porque es potencia libre para entender todas las cosas; por lo cual es necesario que se origine de algo que no implique dependencia, sino libre, mas sin la defectibilidad de lo mudable y falible; y tal es la luz y razón de la verdad eterna; por lo cual a ella es menester recurrir como a la fuente de toda certeza.

12. A lo que se objeta que para el conocimiento sólo

plus requiritur nisi cognoscens et cognoscibile et conversio huius super hoc; dicendum, quod haec conversio includit iudicium; iudicium autem certum non fit nisi per legem certam et iniudicabilem, secundum quod dicit Augustinus, in libro *De vera religione* et in libro *De libero arbitrio* [138], quod "nullus de veritate iudicat, et sine veritate nullus bene iudicat"; et ideo hic includitur ratio et veritas aeterna.

13. Ad illud quod obiicitur, quod intelligimus, quando volumus, ergo non egemus adminiculo alieno; dicendum, quod adminiculum alienum est duplex: quoddam, quod semper est praesto, quoddam quod est absens et distans. Ratio illa non concludit de primo adminiculo, sed de secundo, sicut patet: quia, si lux corporalis semper esset praesens in oculo, sicut lux spiritualis est semper praesens in mente; videremus, quando vellemus, sicut intelligimus, quando volumus.

14. Ad illud quod obiicitur, quod eadem sunt principia essendi et cognoscendi; dicendum, quod sicut principia essendi intrinseca non sufficiunt sine illo primo principio extra, quod est Deus, ad esse, sic nec ad plenum cognoscere. Unde licet illa principia sint aliquo modo ratio cognoscendi, non propter hoc excludunt illam rationem cognoscendi primam a nostra cognitione, sicut nec excludunt in actu essendi a creatione.

15. Ad illud quod obiicitur, quod unicuique cognoscibili respondet propria ratio cognoscendi; dicendum, quod quia non omnino distincte videmus illas rationes in se, ideo non sunt tota ratio cognoscendi; sed requiritur cum illis lumen creatum principiorum et similitudines rerum cognitarum, ex quibus propria ratio cognoscendi habetur respectu cuiuslibet cogniti.

16. Ad illud quod obiicitur, quod "propter quod unumquodque, et illud magis"; dicendum, quod, sicut iam patet, ratio aeterna non sola movet ad cognoscendum, sed cum veritate principiorum, non specialiter de se, sed generaliter in statu viae; et ideo non sequitur, quod ipsa sit nobis nota secundum se, sed prout relucent in suis [139] principiis et in sua generalitate; et sic quodam modo est nobis certissima, quia intellectus noster nullo modo potest cogitare, ipsam non esse; quod quidem non potest dici de aliqua veritate creata.

17. Ad illud quod obiicitur de speculo, dicendum, quod illud verum est de speculo, quod habet rationem repraesentandi proprie et distincte, et quod cum ratione repraesentandi habet rationem terminandi; sicut patet in isto speculo materiali, quod speciem visibilem distincte et proprie re-

[138] Vide supra fundam. 2 et 3.
[139] Dicitur *suis*, quatenus principia intellectus immutabilia «radicantur in luce aeterna et ducunt in eam» *(Hexaëmeron*, coll. 2).

se requiere el cognoscente, lo conocible y la conversión de aquél hacia éste, hase de decir que esta conversión incluye un juicio; mas el juicio cierto no se realiza sino por medio de una ley cierta y superior al propio juicio, según lo que dice San Agustín en el libro *De vera Religione* y en el *De libero arbitrio,* que ninguno juzga de la verdad y sin la verdad ninguno juzga con rectitud; por lo que en todo juicio se incluye la razón y verdad eterna.

13. A lo que se objeta que entendemos cuando queremos, por lo que no necesitamos de ayuda alguna ajena, hase de decir que la ayuda ajena es doble: una siempre pronta, otra ausente y distante. La objeción no es concluyente respecto de la primera, sino de la segunda, como es claro; pues si la luz corporal estuviese siempre presente al ojo, como lo está a la mente la luz espiritual, veríamos cuando quisiéramos, como conocemos cuando queremos.

14. A lo que se objeta que son los mismos los principios del ser y del conocer, hase de decir que así como los principios intrínsecos del ser no son suficientes sin la primera causa exterior, que es Dios, para ser, del mismo modo para el perfecto conocer. Por consiguiente, aunque aquellos principios son en cierto modo razón del conocer, no excluyen de nuestro conocimiento la primera razón del conocer, como tampoco excluyen la creación en el acto de ser.

15. A lo que se objeta que a cada conocible corresponde su propia razón de conocer, hase de decir que, por no ofrecérsenos aquellas razones en sí mismas con plena distinción, no son razón total del conocer, sino requieren con ellas la luz creada de los principios y las semejanzas de las cosas conocidas, que proporcionan la razón propia de conocer respecto de cualquier objeto conocido.

16. A lo que se objeta que "la causa es más perfecta que su efecto", hase de decir que, como es patente, la razón eterna no mueve sola para conocer, sino con la verdad de los principios, y no de un modo especial, sino general en el estado de vía; por lo que no se sigue que nos sea conocida en sí, sino en cuanto brilla en sus principios y en su generalidad; y de esta suerte es para nosotros certísima, porque nuestro entendimiento en modo alguno puede pensar que no sea, lo que no se puede decir de verdad alguna creada.

17. A lo que se objeta del espejo, hase de decir que es verdad del espejo que representa propia y distintamente, y que además de representar es término y objeto del acto de conocer, como es patente del espejo material, que representa propia y distintamente la forma visible y termina

praesentat et terminat visum. Hae autem conditiones competunt speculo aeterno respectu comprehensorum, sicut patet ex his quae dicta sunt prius [140].

18. Ad illud quod obiicitur, quod illae rationes sunt aeque certae respectu contingentium, sicut respectu necessariorum; dicendum, quod illa ratio bene concluderet, si rationes illae essent tota ratio cognoscendi, et si in illis videretur plenarie; nunc autem non est sic secundum statum praesentis temporis, quia cum illis indigemus similitudinibus propriis et rerum principiis determinate acceptis, quae quidem non reperiuntur in contingentibus, sed solum in necessariis [141].

19. Ad illud quod obiicitur, quodsi in illis rationibus cognoscimus, quod omnis cognoscens est sapiens; dicendum, quod non sequitur, quia attingere rationes illas non facit sapientem, nisi quis in eis quiescat et sciat, se illas attingere, quod quidem spectat ad sapientem. Huiusmodi enim rationes attinguntur ab intellectibus scientium ut ductivae, sed ab intellectibus sapientium ut reductivae et quietativae. Et quia pauci sunt, qui isto modo illas attingant, ideo pauci sunt sapientes, licet multi scientes; pauci quidem sunt, qui illas rationes sciant se attingere; immo quod plus est, pauci sunt, qui velint hoc credere, quia difficile videtur intellectui ad aeterna contemplanda nondum elevato, quod ita habeat Deum praesentem et propinquum, cum tamen dicat Paulus Actuum decimo septimo [142], *quod non longe est ab unoquoque nostrum.*

20. Ad illud quod obiicitur de cognitione patriae, iam patet responsio, quia magna est differentia inter cognitionem, quae est ex parte et in aenigmate, ad eam, quae est perfecte et distincte, ut supra tactum est.

21. Ad illud quod obiicitur, quod speculum aeternarum rationum est voluntarium, etc.; dicendum, quod, sicut dicit Apostolus ad Romanos primo [143], *quod notum est Dei manifestum est in illis:* licet Deus sit simplex et uniformis, tamen lux illa aeterna et exemplar illud quaedam repraesentat quasi exterius et aperte, quaedam vero magis profunde et occulte. Prima sunt, quae fiunt secundum necessariam

---

[140] Quomodo se habeat cognitio per speculum ad alios duos cognoscendi modos, scilicet per praesentiam essentiae rei cognitae et per praesentiam suae similitudinis, illustratur exemplo quod affert Fr. Eustachius, discipulus S. Bonaventurae *(De humanae cognitionis ratione,* pag. 186, 167) : «Per istas regulas vel irradiationes mentis directivas iudicat mens de omnibus, et tamen non videt illam veritatem increatam, cuius sunt expressae similitudines ; sicut video faciem hominis in speculo, quam non video immediate praesentem, quia est retro me, sic istas regulas mens novit in se ipsa et cetera novit per ipsas, nec tamen Deum videt immediate.»

[141] Vide Aristot., I *Poster.,* c. 6 seqq. et 24 (c. 30 seq.).

[142] Vers. 27. [143] Vers. 19.

como objeto el acto de ver, condiciones que competen al espejo eterno respecto de los comprensores, como se ha dicho más arriba.

18. A lo que se objeta que dichas razones tienen la misma certeza respecto de lo contingente que de lo necesario, hase de decir que este argumento concluiría rectamente si las razones fuesen causa total del conocer y si la visión que en ellas se tiene fuese plenaria; mas no es así en el estado presente, porque además de ellas necesitamos de las semejanzas propias y de los principios de las cosas recibidos determinadamente, los que no se encuentran en lo contingente, sino sólo en lo necesario.

19. A lo que se objeta que si conocemos en aquellas razones, todo el que conoce es sabio, hase de decir que no concluye, porque el mero alcanzar las razones no hace sabio, sino el descansar en ellas y el saber que se han alcanzado, lo cual compete al sabio. Estas razones son alcanzadas por los que tienen ciencia como conductoras [22], y por los que tienen sabiduría como aquietantes y reductivas [23]. Por ser pocos los que de esta manera las alcanzan, son pocos los sabios, aunque sean muchos los que tienen ciencia; pocos son verdaderamente los que saben que alcanzan aquellas razones, y lo que aun es más, son pocos los que quieren admitir esto, porque parece difícil al entendimiento no elevado todavía a la contemplación de lo eterno el tener a Dios tan presente y cercano, habiendo dicho San Pablo en el capítulo 17 de los Actos que no está lejos de cada uno de nosotros.

20. A lo que se objeta sobre el conocimiento de la patria, la respuesta es obvia, puesto que hay gran diferencia entre el conocimiento parcial y entre enigmas y el conocimiento pleno y distinto, como se ha dicho más arriba.

21. A lo que se objeta que el espejo de las razones eternas es voluntario, etc., hase de decir, como dice el Apóstol en el I a los Romanos, que *lo que se puede conocer de Dios está manifiesto en ellas;* aunque Dios sea simple y uniforme, sin embargo, su luz ejemplar representa algunas cosas como externa y abiertamente y otras más profunda y veladamente. Las primeras son las que se realizan según la

---

[22] Cf. Léxicon : *Conductiva.* [23] Cf. Léxicon : *Reductiva.*

ordenationem artis divinae; secunda vero sunt, quae fiunt secundum dispositionem voluntatis occultae. Et quod dicitur speculum voluntarium, hoc non est respectu exemplatorum primo modo, sed secundo; et ideo in rationibus aeternis naturalia cognoscuntur naturali iudicatorio rationis, supernaturalia vero et futura non nisi dono revelationis supernae; et ideo illa ratio non repugnat positioni praemissae.

22. Ad illud quod obiicitur, quod quidquid cognoscitur in illis, aut cum velamine, aut sine velamine; dicendum, quod in statu viae non cognoscitur in rationibus illis aeternis sine velamine et aenigmate propter divinae imaginis obscurationem [144]. Ex hoc tamen non sequitur, quod nihil certitudinaliter cognoscatur et clare, pro eo quod principia creata, quae aliquo modo sunt media cognoscendi, licet non sine illis rationibus, possunt perspicue et sine velamine a nostra mente videri.—Si tamen diceretur, quod nihil in hac vita scitur plenarie, non esset magnum inconveniens.

23-24-25-26. Ad illud quod obiicitur contra rationes Augustini, quodsi veritas incommutabilis est Deus, quod tunc veritas principii demonstrativi esset Deus, et quod omnes veritates essent unum, et quod deberent adorari, et quod daemones viderent Deum; ad haec omnia dicendum, quod veritas incommutabilis dicitur dupliciter, scilicet simpliciter et ex suppositione. Cum autem dicitur, quod veritas incommutabilis est supra mentem et Deus, hoc intelligitur de veritate, quae est incommutabilis simpliciter. Cum autem dicitur de veritate principii demonstrativi, quod est incommutabilis; si veritas illa nominat quid creatum, constat, quod non est incommutabilis simpliciter, sed ex suppositione, quia omnis creatura incipit a non-esse et est vertibils in non-esse.—Et si obiiciatur, quod illa veritas est simpliciter certa ipsi animae per se ipsam; dicendum, quod licet principium demonstrativum, secundum quod dicit quid complexum, sit creatum: veritas tamen significata per illud potest significari vel secundum quod est in materia, vel secundum quod est in anima, vel secundum quod est in arte divina, vel certe omnibus his modis simul. Veritas enim in signo exteriori signum est veritatis, quae est apud animam, quia "voces sunt notae earum passionum, quae sunt in anima" [145]; anima autem secundum suum supremum habet respectum ad superiora, sicut secundum suum inferius ad haec inferiora, cum sit medium inter res creatas et Deum; et ideo veritas in anima habet respectum ad illam duplicem veritatem, sicut medium ad duo extrema, ita quod ab inferiori recipit certitudinem secundum quid, a superiori

[144] Vide II *Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3.
[145] Aristot., I *Periherm.*, c. I.

ordenación necesaria del arte divino; las segundas, las que se realizan según la dispensación de la voluntad oculta. Y cuando se dice el espejo voluntario, no se refiere a lo ejemplado del primer modo, sino del segundo. Por lo cual en las razones eternas las cosas naturales son conocidas por la natural potencia racional de juzgar, y las sobrenaturales y futuras, por el don de la revelación superior; este argumento, pues, no contradice a la tesis propuesta.

22. A lo que se objeta que lo que en ellas se conoce es conocido velada o desveladamente, hase de decir que en el estado de viador no se conoce en las razones eternas sino bajo velos y entre enigmas por el obscurecimiento de la imagen divina. De lo cual, sin embargo, no se sigue que nada sea conocido con certeza y claramente por cuanto los principios creados, que intervienen de algún modo como medios de conocer, aunque no sin las razones eternas, pueden presentarse a nuestra inteligencia claramente y sin velo. Más aún: si se dijese que nada es en esta vida conocido plenamente, no sería gran inconveniente.

23-24-25-26. A lo que se objeta contra los argumentos de San Agustín, que si Dios es la verdad inmutable, El mismo sería la verdad del principio demostrativo, todas las verdades serían una sola, deberían ser adoradas y los demonios gozarían de la visión de Dios, a todo esto hase de decir que la verdad se dice inmutable en dos sentidos: simple y supositivamente. Cuando se afirma que la verdad inmutable reside sobre la mente y es Dios, esto se entiende de la verdad que es simplemente inmutable. Mas cuando se afirma que la verdad del principio demostrativo es inmutable si por esta verdad se entiende algo creado, es evidente que no es simplemente inmutable, sino supositivamente, porque toda creatura empieza en el no-ser y es convertible en no-ser.—Si se objeta que esta verdad es simplemente cierta para el alma por sí misma, hase de decir que, aunque el principio de la demostración en su complejidad es creado, sin embargo, la verdad que por él se expresa puede entenderse según su modo de existir en la materia, en el alma, en la ciencia divina o en los tres modos simultáneamente. La verdad de la palabra es un signo de la verdad residente en el alma, porque las palabras son notificaciones de las afecciones del alma; mas el alma por su porción superior se relaciona con los seres superiores y por su porción inferior con los inferiores, porque ocupa el lugar intermedio entre el resto de las cosas creadas y Dios. Por lo cual la verdad en el alma se refiere a aquellas dos verdades, como el medio a los extremos, de suerte que recibe de lo inferior una certeza relativa y de lo superior una certeza absoluta;

vero recipit certitudinem simpliciter. Et ideo huiusmodi veritas ut incommutabilis simpliciter supra animam est, secundum quod ostendunt rationes Augustini [146]. Rationes vero ad oppositum procedunt de veritate incommutabili ex suppositione, quam proprie considerat demonstrator, quae multiplicatur in diversis et non est adorabilis, et contuibilis est a daemonibus et damnatis. Nam illa veritas simpliciter incommutabilis perspicue videri non potest, nisi ab illis qui intrare possunt ad intimum silentium mentis, ad quod nullus peccator pervenit, sed ille solus, qui est summus amator aeternitatis.

QUAESTIO V

Utrum anima Christi fuerit sapiens tantum sapientia increata, an etiam sapientia creata cum increata

Postquam habitum est de sapientia Christi secundum quod Verbum, quaeritur de sapientia animae Christi. Et primo quaeritur, utrum anima Christi fuerit sapiens sapientia increata tantum, an etiam sapientia creata cum increata. Et quod sapiens fuerit sapientia increata tantum, videtur.

1. Ecclesiastici primo [147]: *Omnis sapientia a Domino Deo est et cum illo fuit semper et est ante aevum;* sed omne, quod est ante aevum, est aeternum; ergo omnis sapientia est aeterna: ergo si anima Christi non est sapiens nisi aliqua sapientia, non est sapiens nisi sapientia aeterna.—Si dicas, quod sapientia dicitur fuisse cum Deo sicut in causa; pari ratione potest dici de qualibet creatura, et hoc non multum reddit laudabilem sapientiam ipsam.—Si dicas, quod omnis sapientia, id est perfecta sapientia; cum hoc non concordat sequens littera [148], quia loquitur de illa sapientia, ad quam acquirendam invitat, sicut ex consequentibus manifeste colligitur.

2. Item, Augustinus, secundo *De libero arbitrio* [149]: "Ve-

[146] Doctrinam hanc de suprema humanae cognitionis ratione ad divinam veritatem reducenda in scholis aetate S. Bonaventurae satis communem fuisse, eamque reputatam esse sinceram S. Augustini sententiam, multis testimoniis probatur, quae in opusculo pluries citato *De humanae cognitionis ratione*, pag. 17, nota 1, praesertim in dissertatione praeambula exhibentur. Hoc confirmatur quadam epistola Fr. Ioannis Pechami, O. F. M., archiepiscopi Cantuariensi, scripta 1 iun. 1285, quam cl. P. Ehrle, S. I., iterum publicavit in periodico *Zeitschrift für Katholische Theologie*, Insbruck, 1885, p. 186. Ibi enim auctor conqueritur, quod quadam novella doctrina, citra viginti annos introducta, oppugnetur «quidquid docet Augustinus de regulis aeternis et luce incommutabili, de potentiis animae, de rationibus seminalibus inditis materiae et consimilibus innumeris».

[147] Vers. 1. — Cf. III *Sent.*, d. 14, a. 1, q. 1, et a. 3, q. 1, ubi eadem quaestio solvitur.

[148] Vers. 10 seqq.

[149] Cap. 19, n. 52. Textus originalis vocibus *sapientes fiunt* interserit *et beati*, post *alter beatus* addit plura et circa finem pro *incommutabiliter* ponit *incorruptibiliter*.

esta verdad, pues, como simplemente inmutable, es superior al alma, como lo demuestran los argumentos de San Agustín. Mas los argumentos opuestos hanse de entender de la verdad supositivamente inmutable, la que propiamente considera el arguyente, y ésta se multiplica siguiendo la variedad de las cosas, no es adorable, y es visible para los demonios y condenados. La verdad simplemente inmutable no puede ser contemplada con total claridad sino por aquellos que son capaces de entrar en el silencio íntimo de la mente, adonde no llega pecador alguno, sino sólo quien es amante sumo de la eternidad.

CUESTIÓN V

Pregúntase si el alma de Cristo fué sabia sólo con la sabiduría increada o también con la sabiduría creada en unión con la increada

Después de haber tratado de la sabiduría de Cristo en cuanto Verbo, investigaremos acerca de la sabiduría del alma de Cristo. Y en primer lugar se inquiere si el alma de Cristo fué sabia sólo con la sabiduría increada o con la creada en unión con la increada. Y parece que lo fué sólo con la increada.

1. Dice el Eclesiástico, capítulo I: *Toda sabiduría viene del Señor Dios y con él estuvo siempre y existe antes de los siglos;* pero lo que existe antes del tiempo es eterno; luego toda sabiduría es eterna; luego si el alma de Cristo no es sabia sino con una sabiduría, no lo es sino con la eterna.—Si replicas que la sabiduría se dice existió en Dios como en su causa, lo mismo se puede afirmar de toda creatura, lo que cede en alabanza de la misma sabiduría.—Si lo dices de sola la sabiduría perfecta, con esta interpretación no concuerda el texto siguiente, que habla de aquella sabiduría a cuya adquisición invita, como aparece claro de lo que sigue.

2. San Agustín, en el libro II *De libero arbitrio,* dice:

ritate atque sapientia, quae communis est omnibus, omnes sapientes fiunt inhaerendo illi; beatitudine autem alterius non fit alter beatus, nec iustitia alterius fit alter iustus, sed coaptando animum illis incommutabilibus regulis luminibusque virtutum, quae incommutabiliter vivunt in ipsa veritate sapentiaque communi". Si ergo una est sapientia omnium sapientium, et non est una beatitudo omnium beatorum; cum, causaliter loquendo, utrobique sit reperire unitatem, necesse est ponere, quod formaliter et proprie una sit sapientia, qua omnes sunt sapientes; et haec non potest esse sapientia creata: ergo si anima Christi est sapiens, est sapiens sapientia increata.

3. Item, Augustinus, libro *Octoginta trium Quaestionum*, quaestione de modis habendi [150]: "Sapientia cum accedit homini, non ipsa mutatur, sed hominem mutat, quem de stulto sapientem facit"; sed si sapientia diceret habitum creatum, tunc utique mutaretur, quia introduceretur de non-esse in esse: ergo dicit solum quid increatum: ergo idem quod prius.

4. Item, Hugo, in tractatu *De Sapientia animae Christi* [151]: "Una est sapientia, qua omnes sapiunt, nec tamen uno modo sapiunt; multo magis sapuit hac sapientia illa anima, quae ipsi sapientiae unita fuit, quae non sorte participationis ex illa viguit, sed privilegio unitatis plenitudinem possedit": ergo si plenitudo sapientiae non est nisi sapientia increata, videtur, etc.

5. Item, Hugo [152] arguit sic: Si sapientia est accidens; cum sapientia sit id quo sapientes fiunt beati, beatitudo nostra in accidente consistet; sed accidentia mutabilia sunt: ergo et beatitudo nostra erit maxime mutabilis.

6. Item, quod dat aliquid alicui aliquo modo illud habet [153]; sed sapientia dat sapere sapienti: ergo sapientia sapit. Sed si sapit, non alio quam se ipsa sapit; ergo omnis sapientia, qua sapiens sapit, est sapientia, quae se ipsa sapit. Sed talis sapientia non est nisi sapientia increata: ergo si anima Christi est sapiens tali sapientia, manifestum est, etc.

7. Item, perfectio nobilior est perfectibili, et sapiens nobilius non sapiente, et intelligens non intelligente: ergo cum sapientia sit perfectio sapientis, et sapientia sapiens sapiat et intelligat; necesse est ergo, sapientiam sapere et intelligere. Sed non potest sapere nisi se ipsa, et talis est sapientia increata: ergo etc.

His rationibus et auctoritatibus ostenditur, quod anima Christi sit sapiens solum sapientia increata, et non solum ipsa, sed etiam quaelibet alia, quae habet sapientiam.

[150] Quaest. 73, n. 1: «Sapientia, cum accidit homini», etc.
[151] Circa medium.
[152] Loc. cit., ubi etiam plura seqq. argg. insinuantur.
[153] Nihil dat quod non habet; cf. Aristot., II *Elench.*, c. 3 (c. 22).

"Todos los sabios se hacen tales por la adquisición de la verdad y sabiduría, que es común a todos; mas con la felicidad de uno no se hace feliz el otro, ni justo con la ajena justicia, sino ajustando el ánimo a las inmutables normas y luces de virtudes que inmutablemente residen en la verdad y sabiduría comunes". Por tanto, si una es la sabiduría de todos los sabios, y no es una la felicidad de todos los felices; siendo así que hablando de la causa hemos de hallar la unidad de ambos conceptos, hay que decir que, formal y propiamente hablando, una sola es la sabiduría, que hace sabios a todos los sabios; y ésta no puede ser la creada; por lo que si el alma de Cristo es sabia, lo es en virtud de sola la sabiduría increada.

3. Además, San Agustín, en el libro *83 Quaestionum,* en la cuestión sobre los modos de saber: "Cuando la sabiduría se une al hombre, no es ella la que se muda, sino que muda el hombre, a quien de ignorante cambia en sabio"; mas si la sabiduría significara un hábito creado, se mudaría en verdad, porque se verificaría el cambio del no ser al ser: significa, por tanto, algo increado.

4. Además, Hugo, en el tratado *De Sapientia animae Christi*: "Una es la sabiduría que hace sabios a todos, y, sin embargo, no del mismo modo; porque mucho más conoció con esta sabiduría aquella alma que fué unida a la sabiduría por esencia, que no la tuvo por participación, sino que la poseyó por plenitud de unidad"; luego si la plenitud de sabiduría no es otra cosa que la sabiduría increada, parece etc.

5. Además, Hugo arguye del siguiente modo: Si la sabiduría es un accidente, y la sabiduría es lo que hace bienaventurados a los sabios, nuestra bienaventuranza consistiría en un accidente; mas los accidentes son mudables, luego nuestra bienaventuranza asimismo lo sería.

6. Además, el que da algo a alguien, en alguna manera lo tiene; ahora bien, la sabiduría da al sabio el saber; luego la sabiduría sabe. Mas si sabe, sabe por sí misma; por lo que toda sabiduría, por la que el sabio sabe, es sabiduría que sabe por sí misma. Tal sabiduría es increada; luego si el alma de Cristo es sabia con tal sabiduría, está claro etc.

7. Además, la perfección es más noble que lo perfectible, y el sabio más noble que el no sabio, y el que entiende más que el que no entiende; luego, siendo así que la sabiduría es la perfección del sabio, ya que por ella el sabio sabe y entiende, se sigue que la sabiduría sabe y entiende. Mas no puede saber sino por sí misma, y esta sabiduría no es otra que la increada; luego etc.

Por estas razones y autoridades se prueba que el alma de Cristo es sabia sólo con sabiduría increada, y no ella sola, sino también toda otra alma que posea la sabiduría. Mas en

Sed specialius de anima Christi ostenditur sic.

8. Sapientia facit eum cui unitur sapientem; sed sapientia increata unitur animae Christi: ergo sapientia increata anima Christi fit sapiens.—Si dicas, quod non unitur nisi mediante sapientia creata, quae disponit ipsam animam ad unionem; contra: dispositio intermedia est prior et immediatior et essentialior, quam illud, ad quod disponitur, quia tenet rationem medii introductivi; sed anima Christi prius et immediatius et essentialius comparatur ad hypostasim quam ad aliquod accidens, quod est in ipsa: ergo si Verbum aeternum et sapientia Dei est hypostasis et persona respectu divinae naturae et humanae, priorem et immediatiorem et essentialiorem comparationem habet anima Christi ad sapientiam increatam quam ad creatam: ergo etc.

9. Item, quanto sapientia maior est, tanto magis est cognoscibilis et faciens cognoscere; sed sapientia creata minor est quam sapientia increata et facit animam, cui praesens est, esse cognoscentem: ergo multo fortius sapientia increata. Sed talis sapientia erat animae Christi praesentissima: ergo etc.

10. Item, nihil plus requiritur ad cognitionem nisi sciens et scibile et ratio cognoscendi praesens; sed hoc totum erat in illa anima, in quantum erat Verbo aeterno unita: ergo sapiens erat sapientia increata, omni sapientia creata circumscripta.

11. Item, "sicut anima est vita corporis, ita Deus est vita animae" [154], et multo excellentius; sed anima se ipsa potest vivificare corpus: ergo multo fortius ipse Deus se ipso vivificabit animam, et maxime illam, cui maxime est unitus; sed talis erat anima Christi: ergo etc.

12. Item, si Deus cognosceret per aliud a se, vilesceret eius cognitio, quia aut ratio cognoscendi esset nobilior, aut minus nobilis; quocumque autem horum dato, esset vilificata divina cognitio: ergo si anima Christi cognoscit per aliud a se creatum, vilificatur eius cognitio; quia illud aut est minus nobile, et sic perficitur ab ignobiliori; aut est magis nobile, et tunc anima Christi non est nobilissima omnium creaturarum: si ergo nobilissima est in fine totius nobilitatis creatae [155], impossibile est, quod cognoscat aliquid nisi per se, vel per sapientiam increatam.

13. Item, quanto aliquis intellectus immediatius accedit ad fontem sapientiae, tanto sapientior est; sed anima Christi est sapientissima: ergo immediatissime accedit ad sapien-

[154] Ut docet Augustinus *In Ioan. Evang.*, tract. 19, n. 12 ; tract. 23, n. 7 ; tract. 47, n. 8 ; *Serm. 62*, c. 1, n. 2 (alias *De verbis Domini*, 6) ; XIII *De civitate Dei*, c. 2.

[155] Vide Glossam Augustini adductam III *Sent.*, d. 12, a. 2, q. 1, fundam. 1.

particular se prueba esto del alma de Cristo de esta manera.

8. La sabiduría hace sabio a quien se une; ahora bien, la sabiduría increada se une al alma de Cristo; luego la sabiduría increada hace sabia al alma de Cristo.—Si alegares que no se une sino mediante la sabiduría creada, que dispone al alma para la unión, replico: la disposición intermedia es anterior, más inmediata y esencial que aquello a lo que dispone, por tener razón de medio introductivo; mas el alma de Cristo se compara anterior, más inmediata y esencialmente a la hipóstasis que a cualquier accidente que esté en ella; luego si el Verbo eterno y la sabiduría de Dios es hipóstasis y persona con relación a la naturaleza divina y humana, el alma de Cristo tiene una relación anterior, más inmediata y esencial con la sabiduría increada que con la creada; luego etc.

9. Además, cuanto mayor es la sabiduría, tanto es más conocible y capaz de ayudar a conocer; mas la sabiduría creada es menor que la increada y hace cognoscente al alma, en que reside; luego mucho más eficazmente la sabiduría increada. Pero tal sabiduría estaba presentísima al alma de Cristo; luego etc.

10. Además, para conocer sólo se requiere el sujeto, el objeto y la razón de conocer; mas todo esto existía en el alma de Cristo, en cuanto estaba unida al Verbo; luego conocía con la sabiduría increada, excluída toda sabiduría creada.

11. Además, "como el alma es vida del cuerpo, así Dios es vida del alma", y aun mucho más excelentemente; mas el alma puede por sí misma vivificar al cuerpo; luego con mayor eficacia Dios por sí mismo vivificará al alma, y aun más a aquella a la que está íntimamente unida, cual es el alma de Cristo; luego etc.

12. Además, si Dios conociera por algo distinto de sí, su conocimiento se rebajaría, porque esta razón de conocer sería más o menos noble; mas en ambos casos el conocimiento divino quedaría rebajado; luego, si el alma de Cristo conoce por alguna causa creada, su conocimiento se rebaja, porque esta causa o es menos noble, en cuyo caso es perfeccionada por lo menos noble, o es más noble, en cuyo caso el alma de Cristo no es la más noble de las creaturas; luego, si es la más noble en el ápice de toda la naturaleza creada, es imposible que conozca por otra causa distinta de sí misma, es decir, que conoce por sí o por la sabiduría increada.

13. Además, tanto es más sabio el entendimiento, cuanto más se acerca a la fuente de la sabiduría; mas como el alma de Cristo es sapientísima, se ha de concluir que se acerca lo más inmediatamente posible a la sabiduría increa-

tiam increatam: ergo omni alia sapientia circumscripta, est sapiens illa aeterna sapientia.

14. Item, anima Christi sic est unita aeternae maiestati, quod eodem honore est honoranda, quo honoratur aeterna maiestas [156]; ergo pari ratione sic est unita aeternae luci, quod eadem sapientia sapit, qua lux sempiterna; sed haec est sapientia increata tantum: ergo anima Christi est sapiens tantum sapientia increata.

15. Item, ubi est plenitudo sapientiae, superfluum est ponere quod est ex parte; sed in Christo est plenitudo sapientiae, quia *in ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare*, ad Colossenses primo [157]: ergo si omnis sapientia creata est ex parte, superfluum est ponere in Christo vel eius anima sapientiam creatam.

16. Item, natura non facit per plura quod potest facere per pauciora [158], et hoc spectat ad laudem naturae creatae: ergo si quidquid laudis attribuitur naturae creatae potest attribui naturae increatae; cum sapientia increata sit per se sufficientissima, quia ex omni parte completa et plena; ergo videtur, quod sapientia creata in Christo sit superflua. Sed nihil tale ponendum est in Christo: ergo etc.

17. Item, quandocumque lumina materialia concurrunt ad idem medium, ita quod unum excedit reliquum, unum offuscat aliud, non propter repugnantiam, sed propter superexcellentiam: ergo si multo plus superexcellit sapientia increata creatam, quam aliquod lumen materiale excedat reliquum quantumcumque modicum, sapientia increata offuscabit aliam. Sed non est ponere in Christo aliquam sapientiam offuscatam: ergo etc.

18. Item, plus distat cognitio creata ab increata, quam opinio a scientia, vel fides a visione aperta; sed in eodem non potest simul esse opinio et scientia, nec fides et visio aperta [159]: ergo nec sapientia creata cum increata.

Sed contra:

1. *Iesus proficiebat sapientia et aetate et gratia apud Deum et homines* [160]; sed hoc non poterat esse per sapientiam increatam: ergo praeter illam habebat sapientiam creatam.

2. Item, Damascenus [161] dicit, quod in Christo propter duas naturas necesse est ponere in eo duas fuisse voluntates:

---

[156] Scilicet latriae; cf. III *Sent.*, d. 9, a. 1, q. 1.

[157] Vers. 19. — I Cor., 13, 9: *Ex parte enim cognoscimus*, etc.

[158] Aristot., VIII *Topic.*, c. 4 (c. 9): «Est autem... peccatum, quando ostenditur per longiora quod contingit per breviora.» Cf. I *Physic.*, text. 41 (c. 6).

[159] Cf. I Cor., 13, 9 seqq., et Aristot., I *Poster.*, c. 26 (c. 33).

[160] Luc., 2, 52.

[161] Lib. III *De fide orthodoxa*, c. 13 seq. Cf. III *Sent.*, d. 17, a. 1, q. 1.

da, luego es sabia con la sabiduría eterna, excluída toda otra sabiduría.

14. Además, el alma de Cristo de tal manera está unida a la majestad eterna, que merece el mismo honor que ella; luego por la misma razón, de tal manera está unida a la luz eterna, que conoce con la misma sabiduría que la luz eterna; la cual siendo increada, se concluye que el alma de Cristo es sabia sólo por la sabiduría increada.

15. Además, donde se da plenitud de sabiduría, es superfluo poner parte de ella; mas esta plenitud se da en Cristo, *pues plugo al Padre poner en él la plenitud de todo ser*, a los Col. 1; luego si toda sabiduría creada es parte de sabiduría, es superfluo admitir en Cristo o en su alma sabiduría creada.

16. Además, la naturaleza no usa muchos medios para conseguir lo que puede con pocos, lo que cede en alabanza de la naturaleza creada; luego si toda alabanza que se tributa a la naturaleza creada se puede tributar a la increada; siendo la sabiduría increada suficientísima de por sí, por ser totalmente completa y plena, parece que la sabiduría creada es superflua en Cristo. Mas nada superfluo ha de ponerse en Cristo; luego etc.

17. Además, siempre que varios haces luminosos convergen en el mismo medio, y ninguno es más luminoso que otro, si uno obscurece a los otros, será no porque sean opuestos entre sí, sino por su mayor excelencia; luego si la sabiduría increada excede a la creada mucho más que la luz material puede exceder a otra cualquiera, la sabiduría increada obscurecerá a la creada. Mas tal sabiduría no debe ponerse en Cristo; luego etc.

18. Además, el conocimiento creado dista del increado más que la opinión de la ciencia o la fe de la clara visión; pero en el mismo sujeto no se puede dar juntamente opinión y ciencia, fe y visión clara; luego ni la sabiduría creada con la increada.

Por el contrario:

1. Jesús entre tanto *crecía en sabiduría, en edad y en gracia delante de Dios y de los hombres;* mas esto no puede decirse de la sabiduría increada; luego además de la increada poseía también la creada.

2. Además, dice el Damasceno que en Cristo, por razón de sus dos naturalezas, es necesario poner también dos vo-

ergo pari ratione et duas cognitiones, ergo et duas scientias, ergo et duas sapientias.

3. Item, nullus est bonus nisi bonitate informante, ergo nullus est sapiens nisi sapientia informante; sed sapientia increata nullius creaturae potest esse informativa, sed tantum exemplativa: ergo si anima Christi est sapiens aliqua sapientia informante ipsam, necesse est, quod praeter sapientiam increatam habeat etiam creatam informantem ipsam.

4. Item, sapientia accidit sapienti creato, qui non est sapiens se ipso; sed sapientia increata, cum sit Deus, nulli potest accidere: ergo necesse est, quod praeter illam sapientiam ponatur in anima Christi sapientia aliqua creata, cum ei non sit essentialis, sed accidat sapientia.

5. Item, est perfectio esse et bene esse; sed Deus nullius creaturae est forma perfectiva quantum ad esse: ergo nec quantum ad bene esse. Sed sapientia est forma perfectiva ipsius animae Christi sapientis quantum ad bene esse: ergo huiusmodi sapientia non potest esse sapientia increata: ergo etc.

6. Item, anima Christi non est sapiens per essentiam, cum sit sapiens per aliud a se: ergo si est sapiens, est sapiens per participationem; sed non capit partem aeternae sapientiae secundum essentiam, cum sit simplex: ergo necesse est, quod capiat secundum influentiam. Sed talis influentia est creata: ergo necesse est, quod anima Christi sit sapiens per sapientiam creatam.

7. Item, anima Christi est de natura aliarum animarum; sed nulla anima plene attingit ad fontem sapientiae aeternae, nisi sit deiformis; sed deiformis non potest esse nisi per aliquid sibi datum, quod eam informet et conformet Deo; tale autem est gratia et sapientia creata: ergo necesse est, quod anima Christi sit sapiens per sapientiam creatam.

8. Item, Deus, cum sit lux et sapientia, diversimode cognoscitur a diversis, et ab anima Christi excellentius quam ab aliis; aut ergo hoc est ratione ipsius Dei cogniti, aut ratione potentiae cognoscentis, aut ratione alicuius disponentis. Non ratione ipsius Dei, cum ipse in se nullam habeat varietatem; nec ratione potentiae cognoscentis solum, quia tunc qui meliora haberent naturalia sapientiores et meliores essent; quod falsum est: ergo hoc erit ratione alicuius habitus intermedii disponentis. Sed talis habitus non est nisi sapientia creata: ergo etc.

9. Item, sapientia Dei increata per sui essentiam est omnibus intellectibus praesentissima: ergo si sola sui praesentia faceret sapientes, quilibet intellectus esset sapiens; quod si manifeste falsum est, ergo ultra praesentiam ipsius

luntades; luego por la misma razón dos conocimientos, dos ciencias y dos sabidurías.

3. Además, nadie es bueno sino por la bondad informante, y por la misma razón, ninguno es sabio sino por la sabiduría informante; mas la sabiduría increada de ninguna creatura puede llamarse informante, sino ejemplar; luego si el alma de Cristo es sabia por alguna sabiduría que la informe, es necesario poner, además de la increada, la sabiduría creada informante.

4. Además, la sabiduría es un accidente para el hombre que la posee, y que no es sabio por su misma naturaleza; mas la increada no puede ser accidente, por ser Dios; luego el alma de Cristo, que no es sabia por naturaleza, necesita de la sabiduría creada además de la increada.

5. Además, el ser y el ser bien son perfección; mas Dios no puede ser forma perfectiva de creatura alguna en cuanto al ser; luego ni en cuanto al ser bien. Mas la sabiduría es forma perfectiva del alma de Cristo en cuanto al ser bien; luego tal sabiduría no puede ser la increada; luego etc.

6. Además, el alma de Cristo no es sabia por su esencia, puesto que lo es por algo distinto de sí misma; luego, si es sabia, lo es por participación; esta participación no puede ser de la sabiduría eterna, porque es simple, sino de su influencia. Mas tal influencia es creada; luego el alma de Cristo debe ser sabia por la sabiduría creada.

7. Además, el alma de Cristo es de la misma naturaleza que las otras almas; mas las almas no llegan a la fuente de la sabiduría eterna si no son deiformes; lo que no se consigue sino por un don de Dios, que la informa conformándola a sí; tal don es la gracia y sabiduría creada; luego es necesario que el alma de Cristo sea sabia con la sabiduría creada.

8. Además, Dios, que es luz y sabiduría, es conocido diversamente por los seres, y por el alma de Cristo de modo más excelente que por los demás; esto ha de ser o por razón del mismo Dios conocido, o de la potencia cognoscitiva, o de una previa disposición. Lo primero no puede ser, pues Dios es invariable; tampoco lo segundo, porque en este caso quien tuviera más perfectas las potencias cognoscitivas, sería más sabio y perfecto; lo que es falso; luego habrá de ser por razón de alguna disposición intermedia habitual. Tal hábito no es otra cosa que la sabiduría creada; luego etc.

9. Además, la sabiduría increada por su misma esencia está presentísima a todos los entendimientos; luego si sola su presencia hiciera sabio, todo entendimiento lo sería; lo cual siendo falso, se concluye que además de su presencia

necessario requiritur ipsius influentia. Ergo si anima Christi est sapiens, patet, etc.

10. Item, Verbum Dei, quod est sapientia, est unitum oculo, et tamen oculus non est sapiens: ergo ad hoc, quod anima sit sapiens, non sufficit ei unio in hypostasi: ergo necesse est, quod uniatur sicut cognoscens cognoscibili. Omnis autem talis unio est per assimilationem[162]; sed omnis assimilatio est secundum aliquam qualitatem: ergo necesse est, quod ipsi animae detur qualitas spiritualis creata, per quam sit ad cognoscendum idonea. Hanc autem vocamus sapientiam creatam: ergo etc.

[CONCLUSIO]

Anima Christi, cum sit creatura, sapiens fuit utraque sapientia, creata scilicet et increata

RESPONDEO:

Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod, sicut ex quaestione praecedenti apparet, ad certitudinalem cognitionem non sufficit lucis aeternae influentia sine sui praesentia, pro eo quod nihil creatum potest animam perfecta certitudine stabilire, quousque pertingat ad veritatem immutabilem et infallibilem lucem. Sic est intelligendum, quod ad sapientialem cognitionem non sufficit illius lucis aeternae praesentia sine sui influentia, non propter defectum ex parte sui, sed propter defectum ex parte nostri, pro eo quod intelligentia creata non pertingit ad illam fontalem sapientiam, nisi sit deiformis effecta, ac per hoc elevata et habilitata: elevata supra se, et habilitata in se. Ideo necessarium est, quod detur aliquid ei veniens desuper[163], quod tamen sit proportionale et ei inhaerens; hanc autem vocamus lucis aeternae influentiam; et quia animam ad sapientiam habilitat, vocatur sapientia creata. Quia tamen ipsa influentia non habilitat nec elevat, nisi continuetur cum luce aeterna tanquam cum principio movente et ratione dirigente et fine quietante; ideo non sortitur rationem sapientiae ex se, sed ratione eius a quo fluit, secundum quod dirigit et ad quod ducit; et haec est sapientia increata.—Et ideo secundum illos sapientes, quibus est datum supra se ipsos ascendere, nomen sapientiae principaliter et proprie attribuitur soli sapientiae fontali et increatae[164]; sed secundum communiter loquentes et intelligentes non solum ei attri-

[162] Aristot., VI *Ethic.*, c. 1: «Si quidem ex similitudine quadam atque affinitate cognitio existit ipsis (potentiis animae).»
[163] Iac., 1, 17: *Omne datum optimum... desursum est, descendens a Patre luminum*, etc. [164] Cf. infra, solutio ad 2-5.

se requiere su influencia. Luego si el alma de Cristo es sabia, es patente...

10. Además, el Verbo divino, que es sabiduría, está unido al ojo, y no por eso éste es sabio; luego por la misma razón, para que el alma sea sabia, no le basta la unión con la hipótesis, sino que es necesario que se unan como el cognoscente con lo conocible. Esta unión se verifica por asimilación; mas toda asimilación se realiza en virtud de alguna cualidad; luego es necesario que el alma esté dotada de alguna cualidad creada, que la habilite para conocer. A esta cualidad llamamos sabiduría creada; luego etc.

[CONCLUSION]

El alma de Cristo, siendo creatura, fué sabia con entrambas sabidurías, o sea con la creada y con la increada

RESPONDO:

Para mejor inteligencia de lo dicho se ha de notar que, según consta por la cuestión precedente, no basta para la certeza del conocimiento la influencia[24] de la luz eterna sin su presencia, porque ninguna cosa creada puede fundar la certeza perfecta del alma, hasta que alcance la verdad inmutable y la luz infalible. Del mismo modo se ha de entender que para el conocimiento sapiencial no basta la presencia de aquella luz eterna sin su influencia, no por defecto alguno de su parte, sino por nuestra insuficiencia, ya que la inteligencia creada no alcanza aquella sabiduría fontal si previamente no es deiforme, que la eleva y habilita: la eleva sobre sí y la habilita en sí. Es, pues, necesario que se le comunique algo venido de lo alto, que le sea proporcionado e inherente; a esto llamamos influencia de la luz eterna; la cual, en cuanto habilita al alma para la sabiduría, es llamada sabiduría creada. Mas como esta influencia no habilita ni eleva, sino siguiendo unida con la luz eterna, como con su principio motor, su razón directriz y fin quietante[25], por lo cual no tiene por sí la razón de sabiduría, sino por razón del principio de donde emana, su acción conductora y el fin al que conduce; y ésta es la sabiduría increada. Por consiguiente, según aquellos sabios, a los que ha sido dado elevarse sobre sí mismos, el nombre de sabiduría se atribuye principal y propiamente a la sabiduría fontal e increada; pero según el lenguaje y la inteligencia común de estas cosas, no sólo a ella se atribuye, sino también a su influencia,

[24] Cf. Léxicon: *Influencia* [25] Cf. Léxicon: *Quietante*.

buitur, sed etiam suae influentiae, quae est habilitativa mentis humanae ad perfectam cognitionem. Et secundum hoc concedendum est, quod anima Christi, cum sit creatura, sapiens fuerit utraque sapientia, creata scilicet et increata; increata sicut principaliter movente et regulante et quietante; creata vero sicut informante, habilitante et elevante, ut ad illam increatam possit plene pertingere.

Et quod utraque simul concurrat, patet per illud quod dicit Augustinus, nono *De Trinitate,* capitulo septimo [165]: "In illa aeterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia formam, secundum quam sumus et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus, atque inde conceptam rerum veracem notitiam tanquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus, nec a nobis nascendo discedit". Ex quo apparet, quod ad sapientiam concurrit aeterna veritas et concepta apud nos veritatis notitia, quae quidem est ipsius animae nostrae informativa [166].

[Solutio obiectorum]

1. Ad illud quod primo obiicitur, quod omnis sapientia a Domino Deo est; dicendum, quod sapientia ibi non accipitur pro habitu, quo informatur anima sapientis, et quo habilitatur ad cognoscendum, sed pro ratione cognoscendi incommutabili. Omnis autem talis ratio est in arte divina, pro eo quod est sempiterna, et sine illa non potest esse sapientia creata, sicut ostensum est supra [167]. Unde ex illa auctoritate non potest concludi, quod sapientia creata non debeat poni.

2-3. Ad illud quod obiicitur de duplici auctoritate Augustini, dicendum, quod utraque intelligenda est de sapientia increata, quae tamen, sicut ex praemissis patet, non excludit creatam. Verumtamen Augustinus, loquendo de sapientia, semper vel ut in pluribus fert intellectum suum ad illam sapientiam increatam, pro eo quod comparatione illius non reputat sapientiam creatam nomine sapientiae dignam; vel quia ad modum influentiae totaliter pendet ex illa, unde magis est entis quam ens [168], et magis effectus et irradiatio sapientiae quam sapientia nuncupanda.—Et si tu quaeras, quare non similiter de beatitudine potest dici, cum ipsa omnino fluat a beatitudine aeterna; dicendum, quod beatitudo aeterna dicit affectionem inhaerentem summo bo-

[165] Num. 12.
[166] Vide I *Sent.*, d. 3, p. 1, q. 1 ad 5, et d. 17, p. 1, q. 4.
[167] Hic in corpore et quaestione praecedenti.
[168] Sicut secundum Aristot., VII *Metaph.*, text. 2 (VI, c. 1), accidentia non tam sunt entia, quam quid entis (substantiae).

que habilita la mente humana para el perfecto conocimiento. Y según esto hase de conceder que el alma de Cristo, siendo creatura, estuvo dotada de ambas sabidurías, creada e increada: de la increada como principal movente, regulante y quietante; de la creada como informante, habilitante y elevante, para poder alcanzar plenamente la increada.

Que entrambas concurran simultáneamente, se prueba por lo que dice San Agustín en el libro IX *De Trinitate,* capítulo 7: "En aquella verdad eterna, por la que todas las cosas temporales han sido hechas, contemplamos la forma, conforme a la cual somos y conforme a la cual en nosotros o en los cuerpos obramos algo con verdadera y recta razón, y por ella como verbo concebimos en nosotros el conocimiento veraz de las cosas, y al pronunciarlo internamente lo engendramos, y al engendrarlo no se distancia de nosotros". De todo lo cual se concluye que en la sabiduría concurre la verdad eterna con el conocimiento de la verdad engendrado en nosotros, la que es informativa de la misma alma.

[Solución de las objeciones]

1. A lo que se objeta que toda sabiduría viene del Señor Dios, hase de decir que en el lugar alegado la palabra sabiduría no se toma por el hábito que informa el alma del sabio y la dispone para conocer, sino por la razón inmutable del conocer. Tal razón reside en la ciencia divina, por cuanto es eterna, y sin ella no se da sabiduría [26] creada, según ya queda probado. Por lo que de la citada autoridad no se puede concluir que no deba admitirse la sabiduría creada.

2-3. A lo que se objeta tomado de los dos textos de San Agustín, hase de decir que ambos se han de entender do la sabiduría increada, que no excluye la creada, como claramente se ve por lo que precede. Sin embargo, San Agustín, hablando de la sabiduría, siempre o las más de las veces hace referencia a la sabiduría increada, porque en su comparación no considera a la creada merecedora del nombre de sabiduría; o también porque a modo de influencia depende totalmente de ella; por lo cual mejor la cuadra el nombre de accidente que el de substancia, y mejor el de efecto e irradiación de la sabiduría que el de sabiduría propiamente tal.—Si inquieres por qué no se aplica esto mismo a la bienaventuranza, dependiendo ella totalmente de la bienaventuranza eterna, hase de decir que la bienaventuranza eterna incluye amor de adhesión al sumo

[26] Cf. Léxicon: *Sabiduría.*

no, sapientia vero dicit cognitionem contemplantem summum bonum; affectio autem dicit ut ab anima, cognitio vero ut ad animam [169]; et propterea, quia diversarum affectionum diversae sunt origines, ideo formaliter et originaliter diversae ponuntur beatitudines. Non sic autem est in sapientia, quae, quantum est de se, respicit originem unam, lucem scilicet sempiternam, a qua et secundum quam est omnis cognitio certa.

4-5. Ad illud quod obiicitur de Hugone, dicendum, quod verba Hugonis concordant verbis Augustini, quia ipse tanquam homo excedens [170] et sapiens intellectum suum fert potissime ad ipsum sapientiae fontem.—Unde et quod obiicit, quod in accidentibus non potest esse beatitudo nostra, non intelligit, quin per aliquod accidens ad beatitudinem disponamur, sed quod quidquid est accidens habet potius rationem viae conductivae in alterum quam quietativi et consummativi. Et hoc modo ponimus sapientiam creatam in anima Christi et in alia quacumque anima, non sicut illud, in quo quiescat illa beata anima, sed sicut illud, quo reducitur et disponitur ad sapientiam increatam, qua principaliter et potissime fit beata.

6-7. Ad illud quod obiicitur, quod sapientia dat sapere, et quod sapientia nobilior est sapiente; dicendum, quod ipsa sapientia creata non dicitur proprie dare sapere, sed magis ipsa sapientia increata dat nobis sapere in se ipsa, disponendo nos per illam sapientiam creatam; et ideo non sequitur de illa sapientia creata, quod sit sapiens vel habeat actum sapiendi, pro eo quod non tenet rationem entis completi, sed potius rationem viae et cuiusdam medii dispositivi, sicut manifeste habetur ex praedictis.

8. Ad illud quod obiicitur, quod sapientia facit illum cui unitur sapientem; dicendum, quod sapientia potest alicui uniri multipliciter, vel sicut hypostasis unitur naturae substantificatae in ipsa, vel sicut ratio et lux cognoscendi unitur cognoscenti illuminato per ipsam. Primo modo non facit sapientem, quia tunc corpus Christi, cum uniatur sapientiae, esset sapiens, sed secundo modo. Hoc autem modo non unitur animae Christi nisi mediante dono sapientiae creatae, quae est tanquam lux informativa ipsius animae, reddens eam deiformem et habilem ad contuendam lucem sapientiae increatae [171].

9. Ad illud quod obiicitur, quod sapientia, quanto maior

[169] Cf. Aristot., III *De anima*, text. 38, 46 et 54 c. 8-10). Idem VI *Metaph.*, text. 8 (V, c. 4), respectu obiecti horum actuum dicit quod bonum et malum sint in rebus, sed verum et falsum in mente.

[170] Sensus huius vocis explicatur infra in corpore, ubi agitur de cognitione *excessiva*.

[171] Cf. III *Sent.*, d. 2, a. 3, q. 2 ad 3 et 4.

bien, y la sabiduría implica conocimiento contemplativo del bien supremo; el amor se dice en cuanto procede del alma y el conocimiento en cuanto termina en el alma; y por ser diferentes los principios de entrambas afecciones, formal y originalmente se admiten diversas bienaventuranzas. No puede decirse otro tanto de la sabiduría, la cual, considerada en sí, tiene un solo origen, a saber, la luz eterna, por la cual y según la cual tiene certeza todo conocimiento.

4-5. A lo que se objeta tomado de Hugo, hase de decir que las palabras de Hugo concuerdan con las de San Agustín, porque él, como hombre extático y sabio, dirige su atención preferentemente a la fuente misma de la sabiduría. Por esta razón, lo que objeta de que en los accidentes no puede consistir nuestra bienaventuranza, tampoco debe entenderse en el sentido que por un accidente seamos ordenados a la bienaventuranza, sino en el sentido que todo accidente tiene más bien razón de vía conductiva hacia otro que de quietativa y consumativa. De este modo admitimos sabiduría creada en el alma de Cristo y en otra cualquiera alma, no como algo en que repose el alma, sino como algo que la conduce y dispone para la sabiduría increada, por la que principal y esencialmente se hace bienaventurada.

6-7. A lo que se objeta que la sabiduría da el saber y que es más noble que el sabio, hase de decir que la sabiduría creada no da propiamente el saber, sino que esto lo hace la sabiduría increada al disponer para la sabiduría creada; por tanto, no se sigue que quien posea la sabiduría creada sea sabio o esté actualmente en posesión del saber, porque no encierra en sí la razón de ser completo, sino más bien de vía y medio dispositivo, como se hace manifiesto por lo dicho.

8. A lo que se objeta que la sabiduría hace sabio a quien se une, hase de decir que la sabiduría puede unirse a otro de diversas maneras: o como la hipóstasis se une a la naturaleza sustentada en sí misma, o como la razón y luz del conocer al que conoce iluminado por ella. Entendida en el primer sentido, no hace sabio, pues en este caso el cuerpo de Cristo, al unirse a la sabiduría, sería sabio; hase de entender, pues, en el segundo sentido. En este sentido no se une al alma de Cristo sino mediante el don de la sabiduría creada, que es como la luz informativa del alma, a quien hace deiforme y habilita para ver la luz de la sabiduría increada.

9. A lo que se objeta que la sabiduría tanto es más

est, tanto magis est cognoscibilis et faciens cognoscere; dicendum, quod verum est per modum influentis; sed per modum informantis non est verum, nisi sit talis sapientia, quae sit nata informare et perficere et uniri alteri per modum formae. Talis autem non est sapientia increata, sed creata, et ideo non concludit ratio illa.

10. Ad illud quod obiicitur, quod nihil plus requiritur nisi sciens et scibile et ratio cognoscendi; dicendum, quod sciens potest nominare potentiam cognoscendi, vel potentiam cum habitu. Si potentiam cum habitu; veritatem habet, et tunc includitur ibi scientia creata, quae est animae habilitativa. Si autem nominet potentiam tantum; tunc illa est falsa, et respondendum est per interemptionem [172] ad rationem praemissam.

11. Ad illud quod obiicitur, quod Deus est vita animae, sicut anima est vita corporis; dicendum, quod anima dicitur vita corporis dupliciter, scilicet vel per modum informantis vel per modum influentis, quia anima comparatur ad corpus dupliciter, videlicet per modum perfectionis et per modum motoris [173]. Cum ergo ostendit, quod anima in vivificando assimilatur Deo; dicendum, quod ista intelligitur de ipsa, in quantum est motor, non in quantum est perfectio. Movet autem anima corpus mediante potentia et mediante dispositione corporis, quae reddit corpus idoneum ad animae influentiam; et hoc modo divina lux et amor movet et vivificat ipsam animam mediante gratia et sapientia sibi infusa.

12. Ad illud quod obiicitur, quodsi Deus cognoscit per aliud a se, quod vilescet eius cognitio; dicendum, quod non est simile: quia Deus, cum sit nobilissimus, nihil potest se ipso habere nobilius, nec simpliciter nec secundum quid, nec quantum ad esse nec quantum ad bene esse, quia ipsum esse est sibi bene esse; anima vero Christi licet sit nobilior ceteris creaturis ratione gratiae unionis, tamen differunt in ipsa esse et bene esse, substantia et dispositio accidentalis. Et quia per illam dispositionem aliquam acquirit completionem, ideo non repugnat nobilitati suae in genere creaturae, quod habeat aliquid nobilius se saltem secundum quid; nam ultima completio et perfectio, ad quam terminatur illius animae appetitus, est sapientia increata, et ad illam disponitur per creatam influentiam, sicut patet ex his quae supra dicta sunt.

13. Ad illud quod obiicitur de intellectu accedente ad fontem sapientiae immediate; dicendum, quod est medium disponens et est medium deducens [174]. Primum est intrinsecum, secundum extrinsecum; primum facit magis aproxima-

[172] Sive per negationem. — Vide Aristot., II *De anima*, text. 5 seq. (c. 5), ubi similis distinctio insinuatur.

[173] Cf. Aristot., II *De anima*, text. 5 seqq., text. 13 seqq. et text. 37 seq. (c. 1, 2 et 4).

[174] Vide II *Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3 ad 7.

conocible y capaz de ayudar a conocer, hase de decir que es verdad si se considera como causa influyente; pero no si se considera como causa informante, a no ser que se trate de una sabiduría cuya naturaleza sea informar, perfeccionar y unirse a otra substancia como forma. Esto no conviene a la sabiduría increada, sino a la creada, por lo que no es concluyente el argumento.

10. A lo que se objeta que para el acto de conocer sólo se requiere el sujeto, el objeto y la razón de conocer, hase de decir que el sujeto puede ser la facultad de conocer o la facultad con el hábito. Si designa la facultad con el hábito, es verdadera, y en ella se incluye entonces la ciencia creada, que habilita al alma. Si designa solamente la facultad, es falsa, y se ha de responder por negación total de la razón propuesta.

11. A lo que se objeta que Dios es vida del alma, como ésta lo es del cuerpo, hase de decir que el alma es vida del cuerpo de dos maneras, a saber, como informante o como influyente, porque el alma se relaciona con el cuerpo de dos maneras, como perfección o como motor. Cuando se dice que el alma vivificando se asemeja a Dios, se ha de entender del alma en cuanto motor, no en cuanto perfección. El alma mueve al cuerpo mediante su potencia y la disposición del cuerpo, que lo capacita para recibir su influencia; de este modo la luz divina y el amor mueven y vivifican al alma mediante la gracia y la sabiduría infusa.

12. A lo que se objeta que, si Dios conociera por otro medio fuera de sí, su conocimiento se rebajaría, hase de decir que la comparación no vale; porque Dios, que es nobilísimo, no admite sobre sí nada más noble, ni absoluta ni relativamente, ni en cuanto al ser ni en cuanto al ser bien, porque su ser es su propia perfección; mas el alma de Cristo, aun siendo más perfecta que todas las creaturas por la gracia de la unión, sin embargo difieren en ella el ser y el ser bien, la substancia y la disposición accidental. Y como en virtud de esta disposición recibe algún complemento, no repugna a su perfección creada el tener alguna perfección superior a sí, al menos relativamente; porque el complemento y perfección última, en que termina el apetito del alma, es la sabiduría increada, a la que se dispone por la influencia creada, como es patente por lo dicho arriba.

13. A lo que se objeta sobre el entendimiento que se une inmediatamente a la fuente de la sabiduría, hase de decir que hay un medio que dispone y otro que aleja. El primero es intrínseco; el segundo, extrínseco; el primero

re, secundum vero facit distare. Praedicta autem propositio veritatem habet de medio deducente; sapientia autem creata, quae ponitur in Christo, tenet rationem medii disponentis ad hoc, quod perfecte et immediate hauriat de fonte sapientiae aeternalis. Et sic patet, quod illa ratio non procedit.

14. Ad illud quod obiicitur, quod anima Christi adoratur latria propter unionem cum maiestate, etc.; dicendum, quod non est simile, quia adoratio est actus, qui debetur ipsi naturae ratione personae. Honor enim, qui exhibetur Christo, nec animae per se nec corpori exhibetur, sed personae, in qua illa duo subsistunt; cognitio autem est actus exiens a potentia ipsius animae. Et sicut natura divina et humana in Christo distinctae sunt, sic habent diversas virtutes et operationes, ac per hoc diversas sapientias et cognitiones, non sic diverso honores. Et ideo non est simile.

15. Ad illud quod obiicitur, quod ubi est ponere plenitudinem sapientiae, superfluit ponere quod est ex parte; dicendum, quod verum est in eodem et secundum idem. Cum autem dicitur, quod Christus habuit plenitudinem sapientiae, hoc est secundum naturam increatam, si intelligatur de plenitudine simpliciter et extra genus; si vero intelligatur de plenitudine in genere, sic competere potest naturae creatae, et haec quodam modo est ex parte respectu plenitudinis simpliciter; nec est superflua, quia magis proportionalis est ipsi animae, quia per se nudam capere non poterat illam sapientiae increatae immensitatem.

16. Ad illud quod obiicitur, quod natura non facit per plura, etc.; dicendum, quod illud verum est, si aeque bene et ordinate per unum fiat, sicut per plura; sic autem non est hic, et hoc non est propter defectum ipsius sapientiae illustrantis, sed propter naturam ipsius animae suscipientis, sicut patet ex iis quae dicta sunt supra [175].

17. Ad illud quod obiicitur de luminibus materialibus, dicendum, quod non est simile: quia unum illorum luminum non disponit ad aliud, immo unumquodque per se habet proprium esse et distinctum; et ideo operatio unius minus apparet quam operatio alterius, quae pro sua excellentia sibi vindicat dominium. Non sic autem est in proposito, quia sapientia creata disponit ad increatam, nec creata lucet nisi per increatam, nec ad increatam attingitur, nisi disponente creata.

18. Ad illud quod obiicitur de distantia inter scientiam creatam et increatam, et opinionem et scientiam; dicendum, quod non est simile: quia opinio et scientia sunt in eodem et secundum idem et respectu eiusdem, habentes diversas

[175] Cf. etiam III *Sent.*, d. 14, a. 3, q. 1 ad 3. Ibidem, ad 4 et 5 insinuatur sequens et praecedens solutio.

aproxima, el segundo distancia. La proposición es verdadera si se refiere al medio que distancia; mas la sabiduría creada, que admitimos en Cristo, tiene razón de medio disponente, para que perfecta e inmediatamente beba de la fuente de la eterna sabiduría. Por donde se ve cómo la razón predicha nada prueba.

14. A lo que se objeta que el alma de Cristo es adorada con culto de latría por su unión con la majestad, etc., hase de decir que no hay paridad, porque la adoración es un acto que se debe a la naturaleza por razón de la persona. Pues el honor que se tributa a Cristo, ni se tributa al alma por sí misma ni al cuerpo, sino a la persona en que ambos subsisten; mas el conocimiento es un acto que nace del alma misma. Y como la naturaleza divina y humana en Cristo son distintas, así también son distintas sus facultades y operaciones, como sus sabidurías y conocimientos, mas no son diversos los honores. Por lo que no hay paridad.

15. A lo que se objeta que en donde se da plenitud de sabiduría, es superfluo poner parte de ella, hase de decir que es verdad refiriéndose al mismo sujeto sobre el mismo objeto. Mas cuando se refiere a Cristo, que tuvo plenitud de sabiduría, hay que entenderlo según su naturaleza increada, si se aplica a una plenitud absoluta fuera de todo género; pero si se aplica a una plenitud genérica, puede atribuirse también a la naturaleza creada, la que es parcial respecto de la plenitud total; ni puede decirse superflua, porque es más proporcionada al alma, que por sí sola no podría alcanzar la plenitud de la sabiduría increada.

16. A lo que se objeta que la naturaleza no emplea muchos medios, etc., hase de decir que es verdad si se hace ordenada e igualmente bien por un medio lo que se hace por muchos; lo que no ocurre en este caso, no por defecto de la sabiduría que ilumina, sino por la naturaleza del alma que la recibe, como se ve por lo dicho más arriba.

17. A lo que se objeta de los haces luminosos materiales, hase de decir que no hay paridad, porque uno de aquellos haces no dispone para otro; es más, cada uno de ellos tiene su propio y distinto ser; por lo que la operación de uno luce menos que la del otro, que por su excelencia se arroga la superioridad. No sucede lo mismo en nuestro caso, porque la sabiduría creada dispone para la increada, y ni la creada luce sino por la increada, ni se llega a la increada si antes no dispone la creada.

18. A lo que se objeta tomado de la distancia que media entre la ciencia creada y la increada, y la opinión y la ciencia, hase de decir que no hay semejanza, porque la opinión y la ciencia radican en el mismo sujeto, y versan sobre el mismo objeto bajo la misma razón, teniendo diversas

et oppositas conditiones; sapientia autem creata et increata, licet differant in natura, non tamen secundum idem insunt, nec sic oppositas et incompossibiles habent conditiones, immo necessario concomitantes, quia nihil creatum subsistit nisi per increatum. Et sic patet responsio omnium obiectorum.

QUAESTIO VI

Utrum anima Christi comprehendat ipsam sapientiam increatam

Supposito, quod anima Christi sit sapiens sapientia increata pariter et creata, quaeritur consequenter, utrum comprehendat ipsam sapientiam increatam. Et quod sic, videtur.

1. Ioannis tertio [176]: *Non ad mensuram dat Deus spiritum; Glossa:* "Hominibus ad mensuram, Filio vero non ad mensuram; sed sicut totum ex se toto genuit, ita incarnato Filio totum Spiritum suum dedit, non partialiter et per subdivisiones, sed generaliter et universaliter"; sed iuxta mensuram spiritus dati mensura est in cognitione veri: ergo si anima Christi immenso modo accepit Spiritum sanctum, immenso modo cognoscit Deum; et hoc non est aliud quam comprehendere ipsam divinam sapientiam: ergo etc.

2. Item, Augustinus, decimo tertio *De Trinitate,* capitulo decimo nono [177]: "In Verbo intelligo verum Dei Filium, in carne verum hominis filium, utrumque in una persona Dei et hominis ineffabilis gratiae largitate coniunctum". Gratia igitur unionis est ineffabilis, ergo immensa et incomprehensibilis; sed iuxta quantitatem gratiae est quantitas cognitionis: ergo si cognitione incomprehensibili infinitum est comprehensibile; quantaecumque sit immensitatis, comprehendetur ab anima sibi unita.

3. Item, Hugo [178] dicit, *De sapientia Christi*: "Anima Christi habet omnia per gratiam, quae Deus habet per naturam"; sed Deus per naturam habet comprehensionem suae sapientiae: ergo anima Christi hoc habet per gratiam.

4. Item, tantum vel plus est esse Deum quam comprehendere Deum; sed gratia unionis potest in hoc, ut faciat creaturam esse Deum: ergo multo fortius faciet creaturam

[176] Vers. 34 — *Glossa* est *ordinaria* apud Strabum et Lyranum; cf. Augustinus *In Ioan. Evang.*, tract. 14, n. 10 seq. — Eadem quaestio solvitur III *Sent.*, d. 14, a. 1, q. 2.

[177] Num. 24: «In Verbo... et utrumque simul in unam personam Dei et hominis ineffabili gratiae largitate coniunctum.»

[178] Completius: de Sapientia animae Christi, ubi circa finem haec verba etiam Ambrosio attribuuntur. Ibidem insuper sequens argumentum insinuatur.

y aun opuestas condiciones; mas la sabiduría creada e increada, aunque difieran en su naturaleza, no radican en el sujeto según la misma razón, ni tienen tan opuestas e incompatibles condiciones; es más, son necesariamente concomitantes, porque nada creado subsiste sino por lo increado. Es, pues, patente la solución de todas las objeciones.

CUESTIÓN VI

Pregúntase si el alma de Cristo comprende la sabiduría increada

Supuesto que el alma de Cristo es sabia con la sabiduría creada e increada, se inquiere, como una consecuencia, si comprende la sabiduría increada. Y parece que sí.

1. San Juan, capítulo 3: *No le ha dado su espíritu con medida;* la *Glosa*: "A los hombres da Dios con medida, mas al Hijo no da con medida; sino que como lo engendró de toda su substancia, así le dió todo su Espíritu, no parcialmente y por subdivisiones, sino general y universalmente"; mas la medida en el conocimiento de la verdad es la medida de la donación del Espíritu; luego si el alma de Cristo recibió al Espíritu sin medida, de la misma manera conoce a Dios; lo que no es otra cosa que comprender la sabiduría divina; luego etc.

2. Además, San Agustín, en el libro *De Trinitate,* capítulo 19: "En el Verbo reconozco al verdadero Hijo de Dios, en la carne al verdadero Hijo del hombre, ambos unidos por la liberalidad de la gracia inefable en una persona de Dios y del hombre". Por tanto, la gracia de unión es inefable, luego inmensa e incomprensible; mas el grado de conocimiento sigue al grado de la gracia; luego si por un conocimiento incomprensible es comprensible lo infinito, cualquiera que sea su inmensidad será comprensible por el alma unida.

3. Además, Hugo dice, *De Sapientia Christi*: "El alma de Cristo tiene por gracia lo que Dios tiene por naturaleza"; mas Dios por su naturaleza se comprende, luego el alma de Cristo comprende a Dios por gracia.

4. Además, tanto o más es ser Dios que comprender a Dios; mas la gracia de unión hace a la creatura Dios; luego

comprehendere Deum. Sed non aliam quam Christi animam: ergo etc.

5. Item, Bernardus, *Ad Eugenium*[179], dicit, quod est unitas nativa, dignativa et superdignativa: illa unitas dignativa non est tanta, quanta est unitas Trinitatis, quae est superdignativa, et maior quam nativa; sed tam in unitate nativa quam in unitate superdignativa unum extremorum comprehenditur ab altero, et e converso: ergo pari ratione videtur et multo fortiori in unitate dignativa. Sed secundum hanc unitur anima Christi cum sapientia increata: ergo etc.

6. Item, Isidorus[180]: "Trinitas sibi soli nota est et homini assumto", et constat, quod hoc non intelligitur de quacumque notitia, sed de illa solum, in qua non communicat Trinitas cum creatura pura; sed ista non est nisi cognitio comprehensiva: ergo hanc habet creatura unita.

7. Item, Cassiodorus[181]: "Illam lucem inaccessibilem sanitas mentis super omnes claritates intelligit"; sed anima unita Verbo fuit sanissima: ergo intelligebat illam super omnem aliam claritatem: ergo aut nullam aliam claritatem comprehendebat, aut si aliquam comprehendebat, et illam.

8. Item, gratia unionis excedit quantamcumque gratiam comprehensionis improportionaliter: ergo improportionaliter facit Deum cognosci clarius; sed hoc non est aliud quam comprehendere divinam sapientiam: ergo etc. Nihil enim improportionaliter excedit omne finitum nisi infinitum[182].

9. Item, Augustinus, nono *De Trinitate*[183], dicit, quod quia anima simplex est, ideo, cum se novit, totaliter se novit, non secundum partem: ergo cum sapientia aeterna sit simplex, si ab anima Christi cognoscitur, totaliter cognoscitur; sed rem totaliter cognoscere non est aliud quam comprehendere: ergo etc.

10. Item, haec est per se vera: simplex, cum attingi-

[179] Sive lib. v *De consideratione*, c. 8 et 8, n. 18-21, ubi inter novem modos unitatis (cf. III *Sent.*, d. 6, a. 2, q. 2) recenset unitatem *nativam*, i. e. qua limus noster a Dei Verbo in unam assumtus est personam; et unitatem *Trinitatis* (superdignativam), i. e. qua tres personae una substantia sunt, et quae arcem tenet inter omnes unitates. De unitate *dignativa* subinde ostendit (n. 20): quod haec unitas duarum [scilicet Trinitatis et nativae], consistens media unitatum, alteri succumbere, alteri praeeminere cognoscitur; quantum superiore inferior, tantum inferiore superior».

[180] Lib. I *Sent.*, c. 3, n. :

[181] Lib. *De anima*, c. 3, ubi ostendit nos immortales et lumen dici posse propter imaginem Dei: «Ipse enim Deus omnipotens *solus habet immortalitatem et lumen habitat inaccesibile* (I Tim., 6, 16), quod supra omnes claritates vel admirationes sanitas mentis intelligit, sed imago aliquam habet similitudinem. Ceterum haec lumen habere non potest quod veritas», etc.

[182] Aristot., I *De caelo et mundo*, text. 52 et 04 (c. 6 et 7): «Ratio autem nulla est infiniti ad finitum.»

[183] Cap. 4, n. 7; clarius ibidem X, c. 3, n. 6; cf. VII *De Genesi ad litteram*, c. 21, n. 28.

con mucha mayor razón hace a la creatura comprender a Dios, y no a otra sino al alma de Cristo; luego etc.

5. Además, San Bernardo, *Ad Eugenium*, dice, que hay unidad nativa, dignativa y superdignativa; la dignativa no es tanta cuanta en la Santísima Trinidad, que es superdignativa, y mayor que la nativa; mas tanto en la nativa como en la superdignativa uno de los extremos es objeto de la comprensión del otro y viceversa; luego igualmente y con mayor razón se dará en la unidad dignativa. Mas el alma se une a la sabiduría divina según esta última; luego etc.

6. Además, San Isidoro: "La Trinidad es conocida por ella sola y por el hombre unido", y consta que esta opinión no se entiende de cualquier conocimiento, sino de aquel en que la Trinidad no comunica con la pura creatura; mas este conocimiento no es otro que el comprensivo; de donde se sigue que lo tiene la creatura unida.

7. Además, Casiodoro: "El alma en gracia percibe aquella luz inaccesible sobre todas las otras claridades"; mas el alma unida al Verbo fué llena de gracia; de donde se sigue que percibía aquella claridad sobre todas las demás; por consiguiente, que o no comprendía claridad alguna o aquélla también la comprendía.

8. Además, la gracia de unión sobrepasa absolutamente a toda otra cualquiera gracia de comprensión; luego en el mismo grado nos hace conocer a Dios; mas esto no es otra cosa que comprender la sabiduría divina; luego etc. Nada, en efecto, sobrepasa absolutamente a lo finito, sino lo infinito.

9. Además, San Agustín, en el libro IX *De Trinitate*, dice que, siendo el alma simple, se conoce totalmente, no en parte; por lo mismo, siendo simple la sabiduría eterna, deberá ser conocida por el alma de Cristo totalmente; mas conocer totalmente una cosa es comprenderla; luego etc.

10. Además, esta proposición es de por sí verdadera; lo simple se comprende totalmente cuando se comprende; lo

tur, totum attingitur[184]; ergo simplicius totaliter attingitur, et simplicissimum totalissime attingitur; sed Verbum increatum habet summam simplicitatem: ergo totalissime attingitur. Sed hoc est ipsum perfectissime comprehendere: ergo perfectissime comprehenditur ab anima Christi.

11. Item, anima Christi in cognoscendo Verbum aut totum habet patens, aut aliquid Verbi habet latens et aliquid patens. Si omnino habet patens: ergo omnino comprehendit; si aliquid habet latens et aliquid patens: ergo in Verbo est aliquid et aliquid. Sed hoc est inconveniens, quia non esset summa simplicitas: ergo etc.

12. Item, si aliquid latet, aut illud est Deus, aut non. Si non: ergo propter latentiam illius nihilominus comprehendit Deum. Si est Deus: ergo Deus latet animam Christi; sed nulla anima, quam Deus latet, est beata; ergo secundum hoc anima Christi non est beata. Sed hoc est absurdum: ergo et illud, ex quo hoc sequitur.

13. Item, sicut est in Deo vere immensitas, ita vere est in Deo simplicitas; sed sicut immensitatis est nunquam omnino capi, ita simplicitatis est a quocumque capitur totaliter capi: ergo qua ratione dicitur incomprehensibilis ratione immensitatis, dicetur comprehensibilis ratione simplicitatis.

14. Item, si in puncto idem esset essentia et virtus, quod attingeret ipsum totaliter secundum essentiam attingeret ipsum totaliter secundum potentiam; sed in Deo idem est sua essentia et virtus sua, et quidquid est essentiale in ipso totum est idem et simplicissimum: aut ergo nihil Dei attingitur, aut si aliquid attingitur, totum et totaliter attingitur, ergo totum et totaliter comprehenditur: ergo non solum anima Christi Verbum comprehendit, sed omnis anima, quae qualitercumque Deum cognoscit.

15. Item, Beda[185] dicit, quod "animam nihil minus Deo implere potest"; sed si capacitas animae posset aliquo finito impleri, aliquod minus Deo ipsam repleret: ergo extendit se animae capacitas ad infinitum ut infinitum. Sed anima Christi comprehendit omne, ad quod se extendit sua capacitas, cum sit plene perfecta: ergo comprehendit infinitum.

16. Item anima Christi diligit Deum, quantum debet diligi; sed debet diligi Deus sine modo et mensura[186]: ergo cum tantum cognoscat, quantum diligit, cognoscit ergo sine mensura: ergo etc.

17. Item, natura intellectus est, quod vigoratur in in-

---

[184] Aristot., *De lineis insecabilibus*, ait: «Res, quae partibus caret, tangit rem partibus carentem, tota totam, ergo eundem locum possidebunt [duo puncta sese tangentia].»

[185] *Expos, in Act.*, 5, 3.

[186] Bernardus, *De diligendo Deo*, c. 1, n. 1: «Causa diligendi Deum Deus est; modus, sine modo diligere.»

más simple más totalmente, y lo simplicísimo totalísimamente; mas el Verbo goza de simplicidad absoluta; luego totalísimamente se conoce. Mas esto equivale a comprenderlo perfectísimamente; luego así lo conoce el alma de Cristo.

11. Además, el alma de Cristo, al conocer al Verbo, o lo tiene todo patente, o algo oculto y algo patente. Si del todo lo tiene patente, se sigue que lo conoce absolutamente; si algo tiene patente y algo oculto, se sigue que en el Verbo hay partes diversas. Mas esto es inconveniente, porque no sería en sumo grado simple; luego etc.

12. Además, si algo está oculto, o esto es Dios o no lo es. Si no lo es, no obstante su ocultamiento, conoce perfectamente a Dios. Si lo es, luego Dios es ignorado por el alma de Cristo; mas ningún alma a quien Dios se oculta es bienaventurada; luego según esto el alma de Cristo no sería bienaventurada. Mas esto es absurdo; luego el principio de donde se sigue.

13. Además, en Dios hay verdadera inmensidad, como hay verdadera simplicidad; mas como es propio de la inmensidad el jamás ser del todo comprendida, así de la simplicidad es ser totalmente comprendida por quien la comprende; luego por la misma razón que se dice incomprensible por razón de su inmensidad, se dice comprensible por razón de su simplicidad.

14. Además, si en el punto se identificasen su esencia y su potencia, quien conociera totalmente su esencia, conocería asimismo totalmente su potencia; mas en Dios se identifican su esencia y su potencia, y lo que es esencial en él, es uno y simplicísimo; de donde se concluye que o nada se conoce de Dios, o, de conocerse algo, todo y totalmente se conoce; luego todo y totalmente se comprende; luego no sólo el alma de Cristo conoce al Verbo, sino también toda alma que de alguna manera conoce a Dios.

15. Además, dice Beda que "al alma sólo Dios la puede llenar"; mas si la capacidad del alma se pudiera llenar con alguna cosa finita, algo inferior a Dios la llenaría; luego la capacidad del alma se extiende a lo infinito como tal. Pero el alma de Cristo comprende todo aquello a que se extiende su capacidad, por ser totalmente perfecta; luego comprende lo infinito.

16. Además, el alma de Cristo ama a Dios como merece ser amado, sin modo ni medida; luego como el conocimiento acompaña al amor, conoce, por consiguiente, sin medida; luego etc.

17. Además, tal es la naturaleza del entendimiento que

telligendo summum intelligibile[187]: ergo quanto anima Christi clarius intelligit, tanto nata est ad clarius intelligendum: ergo vel nunquam habebit statum, vel totaliter comprehendet Verbum sibi unitum.

18. Item, si aliquid esset, quod capiendo aliquid ampliaretur eius capacitas, aut nunquam impleretur per illud, aut infinitum apponeretur; sed capacitas animae Christi est talis: ergo vel remanet ex aliqua parte sui vacua, vel comprehendit sapientiam infinitam.

19. Item, tantum distat finitum ab infinito, quantum distat creatum ab increato; sed distantia creati ab increato non impedit, quin intellectus elevet se ad cognoscendum increatum sub ratione increati; ergo pari ratione finitum poterit elevari ad cognoscendum infinitum sub ratione infiniti. Sed hoc non est dari in alio quam in anima Christi: ergo etc.

20. Item, quantum distat finitas ab infinitate, tantum distat simplicitas a compositione; sed intellectus animae Christi, licet habeat aliquam compositionem, tamen capit et cognoscit ipsum Verbum sub ratione simplicitatis summae: ergo similiter sub ratione summae infinitatis. Sed hoc est comprehendere totam Verbi sapientiam: ergo anima Christi comprehendit sapientiam increatam.

CONTRA:

1. Damascenus, primo libro[188], capitulo quarto: "Infinitus est Deus et incomprehensibilis, et hoc substantiae eius comprehensibile infinitas et incomprehensibilitas eius": ergo quod dicatur incomprehensibile, non est ratione sui, sed respectu naturae creatae: si ergo anima Christi est creatura, incomprehensibilis est ei sapientia increata.

2. Item, Augustinus, duodecimo *De civitate Dei*[189]: "Quidquid scitur scientis comprehensione finitur"; sed infinitum nullo modo potest esse finitum finito: ergo nullo modo comprehenditur a finito. Sed anima Christi est finita, cum sit creatura: ergo etc.

3. Item, omne cognoscens cognoscit secundum facultatem congnoscentis[190]; sed facultas cognoscentis animae Christi finita est: ergo quidquid cognoscit cognoscit ut finitum et modo finito: ergo nullo modo comprehendit infinitum.

4. Item, omne, quod comprehendit aliquid, in se totaliter capit, ergo vel maius est illo, vel aequale illi; sed ani-

[187] Cf. I *Sent.*, d. I, a. 3, q. I ad 2.
[188] Scilicet *De fide orthodoxa*. Recentior versio (ed. Migne): «Infinitus igitur est Deus et incomprehensibilis, atque hoc unum est, quod de eo percipi possit et comprehendi.» [189] Cap. 18.
[190] Secundum Boëthium, V *De consolatione*, prosa 4: «Omne enim quod cognoscitur, non secundum sui vim, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem.»

se vigoriza cuando su objeto es lo sumo inteligible; luego cuanto el alma de Cristo más claramente entiende, tanto se hace más capaz de entender con mayor claridad; luego o jamás llegará a su perfección o totalmente comprende al Verbo unido a sí.

18. Además, si se diese un sujeto que agrandase su capacidad siempre que alcanza su objeto, o nunca sería saciado por su objeto o llegaría a lo infinito; mas tal es la capacidad del alma de Cristo; luego o permanece insaciado o comprende la sabiduría infinita.

19. Además, tanto dista lo finito de lo infinito cuanto lo creado de lo increado; mas la distancia de lo creado a lo increado no impide que el entendimiento sea elevado a conocer lo increado como tal; y por la misma razón lo finito puede ser elevado a conocer a lo infinito como tal. Mas esto no es posible que suceda sino en el alma de Cristo; luego etc.

20. Además, cuanto dista lo finito de lo infinito, tanto dista lo simple de lo compuesto; mas el entendimiento del alma de Cristo, aun cuando tenga alguna composición, conoce al Verbo en su máxima simplicidad; luego del mismo modo en su máxima infinidad. Mas esto es comprender toda la sabiduría del Verbo; luego el alma de Cristo comprende la sabiduría increada.

POR EL CONTRARIO:

1. El Damasceno, en el libro I, capítulo 4: "Dios es infinito e incomprensible, y lo que de su esencia podemos comprender es su infinidad e incomprensibilidad; luego, cuando se dice incomprensible, no es por su esencia, sino con relación a la naturaleza creada; luego si el alma de Cristo es creatura, la sabiduría increada le es incomprensible.

2. Además, San Agustín, en el libro XII *De civitate Dei*: "Lo que se sabe termina por la comprensión del que sabe"; mas el infinito en manera alguna puede ser limitado por lo finito; luego en manera alguna es comprendido por lo finito. Ahora bien, el alma de Cristo es finita por ser creatura; luego etc.

3. Además, cada uno conoce según su facultad de conocer; mas la facultad de conocer del alma de Cristo es finita; luego cuanto conoce, lo conoce como finito y de modo finito; luego en manera alguna comprende lo infinito.

4. Además, el conocimiento se verifica por la comprensión total del objeto, lo que exige que el sujeto sea igual

ma Christi non est maior Verbo aeterno nec aequalis: ergo nullo modo ipsum comprehendit.

5. Item, omni eo, quod anima comprehendit, potest aliquid maius cogitari, quia, cum fines eius attingat, adhuc ultra cogitatus eius potest protendi; sed sapientia Dei nihil maius cogitari potest: ergo necesse est, sapientiam Dei apprehendi ab anima Christi incomprehensibiliter.

6. Item, anima Christi, licet summe sit unita Verbo, non tamen claudit in se Verbum quantum ad existentiam, pro eo quod existit extra eam, et alicubi est Verbum, ubi non est anima Christi sibi unita: ergo pari ratione nec intellectus animae Christi capiet in se totaliter divinam sapientiam: ergo non comprehendit ipsam.

7. Item, comprehendere aliquid est plene illud capere; plene autem capere infinitum non est nisi per actum infinitum; actus autem infinitus esse non potest, nisi sit virtus infinita; nec virtus potest esse infinita, nisi pariter et substantia infinita sit: si ergo anima Christi comprehenderet divinam sapientiam; cum illa sit infinita, esset infinita quoad substantiam, virtutem et operationem. Sed hoc est falsum et impossibile: ergo, etc.

8. Item, quod comprehendit aliquid secundum quantitatem molis coextenditur cum illo ad coaequalitatem extensionis: ergo quod comprehendit aliquid secundum excellentiam claritatis aequatur illi secundum claritatem; sed impossibile est, animam Christi aequari divinae sapientiae secundum claritatem, cum illa sit pura lux, et ipsa sit tenebra, in quantum, creatura: ergo impossibile est, aeternam Dei sapientiam comprehendi ab anima Christi.

9. Item, aeternitas comparatur ad aeviternitatem sicut circulus maior ad minorem; sed impossibile est, maiorem circulum a minori comprehendi: ergo impossibile est, substantiam aeternam comprehendi a substantia aeviterna. Sed sapientia Dei est aeterna, anima Christi non est aeterna, sed aeviterna [191]: ergo etc.

10. Item, quod comprehendit aliquid perfectissime cognoscit illud: ergo si anima Christi comprehendit aeternam sapientiam, necesse est, eam esse summe sapientem, ergo per consequens summe beatam: ergo est aequalis Deo in beatitudine et bonitate, caret ergo principio et fine: ergo non est creatura nec anima. Si ergo haec sunt inconvenientia, et multa alia, quae possunt ex hoc sequi; impossibile est, divinam sapientiam ab anima Christi comprehendi.

[191] Cf. II *Sent.*, d. 2, p. 1, a. 1, q. 1.

o mayor que el objeto; mas el alma de Cristo no es mayor ni igual al Verbo; luego en manera alguna lo comprende.

5. Además, siempre puede darse un objeto mayor que el comprendido por el alma, porque como el conocimiento abarca todo el objeto, puede todavía extenderse más allá de su pensamiento; mas nada puede imaginarse mayor que la sabiduría divina; luego el alma de Cristo debe aprehender la sabiduría divina como incomprensible.

6. Además, el alma de Cristo, aunque substancialmente unida al Verbo, no lo encierra en sí misma en cuanto a su existencia, por cuanto existe fuera de ella, estando el Verbo donde no está el alma unida; luego por la misma razón el entendimiento del alma de Cristo no encierra en sí totalmente la divina sabiduría; luego ni la comprende.

7. Además, comprender una cosa es abarcarla o encerrarla totalmente; encerrar totalmente lo infinito no se hace sino por un acto infinito; mas tal acto supone una potencia infinita, y ésta a su vez una substancia infinita; por lo que si el alma de Cristo comprendiese la sabiduría divina, siendo ésta infinita, ella lo sería en la substancia, en la potencia y en la operación. Mas esto es falso e imposible; luego etc.

8. Además, el sujeto que comprende una cosa según su cuantidad dimensiva se coextiende con ella en igualdad de extensión; luego el sujeto que comprende alguna cosa según la excelencia de su claridad, se iguala a él en la claridad; mas es imposible que el alma de Cristo se iguale a la divina sabiduría según la claridad, pues ésta es luz pura; y aquélla, tiniebla por ser creatura; luego es imposible que el alma de Cristo comprenda la divina sabiduría.

9. Además, la eternidad se compara a la eviternidad como el círculo mayor al menor; pues como es imposible que el círculo menor comprenda al mayor, así lo es que la substancia eviterna comprenda a la eterna. Mas la sabiduría de Dios es eterna, y el alma de Cristo no lo es, sino eviterna; luego etc.

10. Además, el sujeto que comprende una cosa, la conoce perfectísimamente; luego si el alma de Cristo comprendiese la sabiduría eterna, necesariamente sería en sumo grado sabia y, por consiguiente, en sumo grado bienaventurada; luego igual a Dios en la bienaventuranza y bondad, carecería de principio y de fin; luego no sería creatura ni alma. Si estas y otras muchas consecuencias son inconvenientes, es imposible que el alma de Cristo conozca la sabiduría divina.

[CONCLUSIO]

Anima Christi non potest proprie comprehendere sapientiam increatam

RESPONDEO:

Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod, sicut habitum est ex quaestione praeambula, ad cognitionem cuiuscumque creaturae perfectam et certitudinalem concurrit non tantum lucis aeternae praesentia, sed etiam lucis aeternae influentia; non tantum Verbum increatum, verum etiam verbum intus conceptum; non tantum sapientia aeterna, verum etiam notitia animae impressa; non tantum veritas causans, verum etiam veritas informans. Cum igitur anima Christi et quaelibet anima, quae Deum cognoscit, cognoscat secundum mensuram influentiae Verbi et notitiae intus informantis mentem; huiusmodi autem verbum et notitia, cum habeat esse creatum, ac per hoc et limitatum, non possit divinae sapientiae adaequari, cum ipsa sit per omnem modum infinita: fatendum est, quod sapientia increata comprehendi non potest ab anima sibi unita nec ab alia quacumque creatura, secundum quod comprehendi dicitur aliquid, quod comprehendens totum et totaliter secundum omnem modum capit in se ipso, iuxta quod dicit Augustinus, *ad Paulinam, De videndo Deo*[102]: "Plenitudinem Dei nullus non solum oculis corporis, sed nec ipsa mente aliquando comprehendit; aliud est enim videre, aliud videndo totum comprehendere, quandoquidem id videtur, quod praesens utcumque sentitur; totum autem comprehenditur, quod ita videtur, ut nihil eius lateat videntem, aut cuius fines circumspici possunt". Ad huiusmodi autem visionem necessario requiritur, ut comprehendens secundum actum, habitum et virtutem vel aequetur ipsi comprehenso, vel excedat; et hoc nullo modo potest esse in anima Christi, vel in aliqua creatura in comparatione ad sapientiam aeternam; cum illa sit infinita, haec autem finita, ideo illa improportionaliter excedit istam. Et hoc est quod dicit Augustinus, nono *De Trinitate*, capitulo undecimo[103]: "In quantum Deum novimus, similes ei sumus, sed non ad aequalitatem similes, quia non tantum eum novimus, quantum ipse sese". Et post: "Cum Deum novimus, quamvis meliores efficiamur, quam eramus, antequam nossemus, maxime cum eadem notitia placita digneque amata verbum est; fit ali-

[102] Sive *Epistola* 147 (alias 112), c. 9, n. 21: «Non quia Dei plenitudinem quisquam non solum oculis corporis, sed vel ipsa mente aliquando comprehendit», etc. [103] Num. 16.

[CONCLUSION]

El alma de Cristo no puede comprender propiamente la sabiduría increada

RESPONDO:

Para la inteligencia de lo dicho hase de notar que, según queda expuesto en una cuestión anterior, en el conocimiento cierto y perfecto de cualquiera creatura concurre la luz[27] eterna, no con sola su presencia, mas también con su influencia[28]; no sólo el Verbo increado, mas también el verbo[29] internamente concebido; no sólo la eterna sabiduría, mas también la especie impresa en el alma; no sola la verdad causal, mas también la informante. El alma de Cristo y cualquiera otra alma, que conoce a Dios, conoce según la medida de la influencia del Verbo y de la especie que internamente la informa; mas como este verbo y especie tienen un ser creado, y por tanto limitado, por lo que no puede adeudar a la sabiduría divina, que es infinita, hase de afirmar que la sabiduría increada no puede ser comprendida por el alma que está a ella unida ni por cualquier otra creatura, en cuanto que comprender significa que el comprensor abarca todo, total y omnímodamente, según lo que San Agustín dice a Paulina en el libro *De videndo Deo:* "Ninguna creatura puede abarcar el conocimiento de Dios, no ya sólo con los ojos del cuerpo, mas tampoco con los del alma; porque una cosa es ver y otra comprender lo que se ve, pues lo que se ve, de algún modo se siente como presente; mas lo que se comprende se ve de tal modo, que nada suyo se oculta al vidente, o sea, de tal manera que sus límites pueden ser vistos en derredor". Para una visión semejante necesariamente se requiere que el comprensor adecúe a lo comprendido en acto, hábito y potencia, o que lo exceda; lo que en manera alguna podrá verificarse en el alma de Cristo ni en creatura alguna respecto a la sabiduría eterna, siendo ésta infinita y aquélla finita, excediéndola fuera de toda proporción. Esto mismo dice San Agustín en el libro IX *De Trinitate,* capítulo 11: "Cuando conocemos a Dios, nos hacemos a El semejantes; mas esta semejanza no llega a la igualdad, puesto que no lo conocemos cuanto El mismo se conoce". Y más adelante: "Cuando conocemos a Dios, aunque nos hacemos mejores de lo que éramos antes de conocerlo, debido principalmente a que tal noticia grata y dignamente amada es verbo; aquella noti-

[27] Cf. Léxicon: *Luz.*
[28] Cf. Léxicon: *Influencia.*
[29] Cf. Léxicon: *Verbo.*

qua Dei similitudo illa notitia, tamen inferior est, quia in inferiore natura est; creatura quippe animus, Creator autem Deus". Cum igitur anima Christi non possit in cognoscendo Verbum aeternum gignere verbum illi aequale, manifestum est, quod non potest illud comprehendere, proprie accepta comprehensione.—Unde concedendae sunt rationes ad istam partem.

Ad intelligentiam autem obiectorum in contrarium, quoniam ex triplici via procedunt, videlicet ex immensitate gratiae unionis, ex simplicitate Verbi et sapientiae Dei, ex capacitate et quietatione desiderii ipsius animae cognoscentis; intelligendum est, quod, licet divina natura et humana distent per finitum et infinitum, possunt tamen uniri, salva proprietate utriusque naturae, in unitate hypostasis. Nunquam tamen ipsa divina natura fit finita, nec humana fit infinita. Unde licet Deus sit homo, et homo Deus propter unitatem personae et hypostasis, salvae tamen sunt operationes utriusque naturae et inconfusae, licet invicem praedicentur propter idiomatum communicationem [194].

Rursus, licet divinum Verbum sit simplex, est tamen nihilominus infinitum, non quantitate molis, sed quantitate virtutis; quia quanto aliquid simplicius, tanto eius virtus est magis unita; et "virtus magis unita magis est infinita quam virtus multiplicata" [195]: et ideo Verbum divinum, hoc ipso quod simplicissimum est, est et infinitissimum; et ideo, licet totum sit, ubicumque est, nunquam tamen circumscribitur nec ab aliquo creato comprehenditur.

Postremo, licet intellectus et affectus animae rationalis nunquam quiescat nisi in Deo et in bono infinito, hoc non est, quia illud comprehendat, sed quia nihil sufficit animae, nisi eius capacitatem excedat. Unde verum est, quod ipsius animae rationalis et affectus et intellectus feruntur in infinitum bonum et verum [196] et ut infinitum; sed ferri in illud hoc potest esse sex modis, scilicet credendo, arguendo, admirando, contuendo, excedendo et comprehendendo. Primus modus est imperfectionis et viae, ultimus modus est summae perfectionis et proprius est Trinitatis aeternae et infinitae; secundus et tertius modus pertinent ad progressum

[194] Communicatio idiomatum a Damasceno. III *De fide orthodoxa*, c. 3, sic explicatur: «Verbum porro, quia ipsius sunt quae sanctae eius carnis sunt, ea quae humanitati conveniunt sibi vindicat, et vicissim carni quae sua sunt impertit; illo nimirum alternae communicationis modo, ob mutuam inter se partium commeationem unionemve hypostaticam... Eo porro nomine Dominus ipsae gloriae crucifixus dicitur, quamvis alioqui divina ipsius natura minime passa sit, etc. (ed. Migne).

[195] *Liber de causis*, propos. 17.—De quantitate *molis et virtutis* cf. Augustinus, *De quantitate animae*, c. 3, n. 4.

[196] Cf. IV *Sent.*, d. 49, p. 1, q. 1 seq.

cia forma cierta semejanza de Dios, inferior sin embargo, por hallarse en una naturaleza inferior; pues el alma es creatura, y Dios es creador". Como el alma de Cristo, al conocer al Verbo eterno, no puede engendrar en sí un verbo que le sea en todo igual, claro es que no lo puede comprender, tomada la comprensión en su sentido propio. Por lo que se deben conceder las razones que abogan por esta opinión.

Mas para inteligencia de las razones de la parte contraria, puesto que proceden de tres principios, a saber: de la inmensidad de la gracia de unión, de la simplicidad del Verbo y sabiduría de Dios y de la capacidad y aquietamiento del deseo del alma cognoscente; hase de entender que, aunque las naturalezas divina y humana disten entre sí, por ser la una finita e infinita la otra, pueden unirse, quedando a salvo las propiedades de entrambas naturalezas en unidad de la hipóstasis o persona. Sin embargo, ni la naturaleza divina se hace finita ni la humana infinita. De donde se sigue que, aunque Dios sea hombre y el hombre Dios en virtud de la unidad personal e hipostática, quedan íntegras y sin confundirse las operaciones de cada naturaleza, aunque mutuamente se prediquen en virtud de la comunicación de idiomas.

Además, aun siendo simple el Verbo divino, es, sin embargo, infinito, no en cuantidad dimensiva, sino en cuantidad de virtud; porque cuanto algo es más simple, tanto su virtud es más unificada; y "la virtud unificada es más infinita que la dispersa"; por consiguiente, el Verbo divino, por ser simplicísimo, es también infinitísimo; y por tanto, aun estando todo allí donde está, nunca es circunscrito ni totalmente comprendido por creatura alguna.

Finalmente, aunque el entendimiento y la voluntad del alma racional no hallen descanso sino en Dios y en el bien infinito, la razón de ello no es porque lo comprendan, sino porque nada es bastante al alma si no excede su capacidad. Es, pues, verdad que el entendimiento y la voluntad del alma racional se dirigen hacia el bien y la verdad infinitos, bajo esta razón de infinitos; mas dirigirse a ellos puede realizarse de seis modos, a saber, por la fe, por raciocinio, por admiración, por la cointuición, por el éxtasis y por la comprensión. El primer modo es imperfecto y propio del estado de viador, y el último, de suma perfección, propio de la eterna e infinita Trinidad; los modos segundo y tercero pertenecen al progreso en el estado de viador; los modos cuarto y quinto, a la consumación de la patria. En el estado de

viae; quartus et quintus ad consummationem patriae. In via enim possumus divinam immensitatem contemplari ratiocinando et admirando; in patria vero contuendo, quando erimus deiformes effecti, et excedendo, quando erimus omnino inebriati; propter quam ebrietatem dicit Anselmus, in fine *Proslogii* [197], quod magis intrabimus in gaudium divinum, quam divinum gaudium intret in cor nostrum.—Et quoniam anima illa Verbo unita et magis est deiformis effecta et magis inebriata propter gratiam non tantum sufficientem, sed etiam superexcellentem; ideo contuetur divinam sapientiam et contuendo excedit in ipsam, licet non comprehendat eam. Et pro hac causa admiratio non tantum habet locum in via, verum etiam in patria; non tantum in Angelis, verum etiam in anima assumta a Deo, ut dicat: *Mirabilis facta est scientia tua ex me, confortata est, et non potero ad eam* [198]; sicut *Glossa* exponit de homine assumto a Verbo, quod "non potest ei aequari in sapientia nec in aliquo alio".—His visis, de facile respondetur ad obiecta.

[SOLUTIO OBIECTORUM]

1-2-3-4. Ad illud enim quod primo obiicitur de *Glossa*, quod gratia data est Christo non ad mensuram; et de auctoritate Augustini, quod gratia illa ineffabilis est; et de auctoritate Hugonis et de ratione illa, quam adducit, quod gratia illa facit, quod homo sit Deus; ad haec omnia respondendum est, quod haec omnia vera sunt et intelligenda secundum concursum duarum naturarum in unam personam; ex quo fit, ut propter immensitatem illius personae et illa unionis gratia dicatur immensa et ineffabilis, et propter unitatem personae possit Deus et ea quae sunt Dei de homine praedicari; non tamen fit ex hoc, quod ipsa anima nec eius virtus et habitus nec actus perdat esse creatum, ac per hoc finitum et limitatum. Et ideo non sequitur, quod competat ei actus comprehensivus sapientiae aeternae, cum ille sit infinitus et ab infinita virtute.

5. Ad illud quod obiicitur de verbo Bernardi de illa triplici unione vel unitate, dicendum, quod non est simile: quia in unitate nativa et superdignativa extrema sunt proportionalia; utraque enim est unitas connaturalis; sed in unitate dignativa secus est, quia ista unitas est solius condescensionis et gratiae; et ideo non est necesse, ex hac parte mutuam esse comprehensionem.

6. Ad illud quod obiicitur de Isidoro, quod Trinitas sibi

[197] Cap. 26: «Non ergo totum illud gaudium intrabit in gaudentes, sed toti gaudentes intrabunt in gaudium (cf. Matth., 25, 21 et 23).

[198] Ps. 138, 6. — *Glossa* est secundum Cassiodorum, in hunc locum, relata a Magistro, III *Sent.*, d. XIV, c. I.

vía podemos contemplar la divina inmensidad mediante el raciocinio y la admiración; mas en la patria, mediante la cointuición, cuando seamos hechos deiformes, y el éxtasis, al llegar al estado de espiritual embriaguez; aludiendo a esto dice San Anselmo al final del *Proslogium* que más bien entraremos nosotros dentro del divino gozo que el gozo divino entrará en nuestro corazón. Y ya que el alma unida al Verbo se hace más deiforme, y más se embriaga por la gracia no tan sólo suficiente, mas sobreexcelente; por eso cointuye la divina sabiduría, y al cointuirla, se sumerge en ella, aun sin llegar a comprenderla. Por esta causa, la admiración ha lugar no sólo en el estado de vía, mas también en la patria; no sólo en los ángeles, mas también en el alma asumida por Dios, que llega a decir: *admirable se ha mostrado tu sabiduría en mi creación, que es superior a mi alcance;* como expone la *Glosa,* hablando del hombre asumido por el Verbo, que "no puede igualársele ni en sabiduría ni en cosa otra alguna". Tras estas aclaraciones fácil es la respuesta a las objeciones.

[SOLUCIÓN DE LAS OBJECIONES]

1-2-3-4. A lo que se objeta, pues, en primer lugar tomado de la *Glosa,* que a Cristo ha sido la gracia dada sin medida, y de la autoridad de San Agustín, que dice que esta gracia es inefable; y de la de Hugo, y de la razón que aduce, a saber, que la gracia hace del hombre Dios; hase de decir que estas cosas son verdaderas y que hay que entenderlas, supuesto el concurso de las dos naturalezas en la unidad de persona; de donde resulta que aquella gracia de unión se dice inmensa e inefable por razón de la inmensidad de la persona, y la unidad de persona permite atribuir al hombre la divinidad y sus propiedades; mas no se sigue de esto que el alma, su potencia, hábito y acto pierdan su ser creado, finito y limitado. Por lo que no se sigue que le competa el acto comprensivo de la sabiduría eterna, que es infinito y procede de virtud infinita.

5. A lo que se objeta tomado de San Bernardo, que distingue tres clases de unión o de unidad, hase de decir que no vale la comparación, porque en la unidad nativa y superdignativa los extremos son proporcionales; pues entrambas son connaturales; mientras que en la unidad dignativa sucede lo contrario, porque esta unidad es de sola condescendencia y gracia; por lo que no se requiere mutua comprensión.

6. A lo que se objeta tomado de San Isidoro, que la

soli nota est, etc.; dicendum, quod hoc non dicit nisi propter communicationem idiomatum, vel propter familiarissimum modum revelationis arcanorum suorum communicatorum illi animae sibi unitae, secundum quod melius patebit in sequenti quaestione [109].

7. Ad illud quod obiicitur de Cassiodoro, de luce inaccessibili, quod a sana mente super omnes claritates intelligitur; dicendum, quod illud est verum, accipiendo sanitatem pro perfecta deiformitate. Sed ex hoc non sequitur, quod comprehendatur, pro eo quod aliae claritates sunt minores et comprehensibiles, illa vero maior; et ideo, licet limpidius ab anima cognoscatur quam aliae claritates, non tamen sequitur, quod comprehendatur.

8. Ad illud quod obiicitur, quod gratia unionis excedit omnem gratiam comprehensionis; dicendum, quod istud est verum; sed hoc non est, quia gratia unionis det ipsi animae Christi virtutem infinitam, cum ei non auferat esse creaturae, sed quia *ponit eam in hypostasi infinita.* Operatio autem egrediens a potentia attenditur secundum ipsius potentiae virtutem maiorem vel minorem; et ideo gratia unionis et comprehensionis non sunt eiusdem generis. Propter hoc, quamvis sint improportionales, non sequitur propter hoc, quod gratia unionis eliciat ab anima actum infinitum; sicut non sequitur, quod linea sit actu infinita, licet improportionaliter excedat punctum.

9. Ad illud quod obiicitur de Augustino, quod anima, quia simplex, ideo, cum se novit, totaliter, etc.; dicendum, quod hoc est, quia anima habet simplicitatem limitatam, ad quam sequitur finitas et impartibilitas; et ideo, cum se novit, totam et totaliter se novit. Simplicitas autem divinae sapientiae, sicut prius ostensum est, coniuncta est infinitati; et ideo, licet possit a creatura attingi et apprehendi, nunquam tamen potest a creatura comprehendi vel circumscribi.

10. Ad illud quod obiicitur, quod haec est per se vera, quod simplex, cum attingitur, totum attingitur; dicendum, quod de simplici finito veritatem habet; de simplici vero infinito quodam modo habet veritatem, quodam modo non. Si sic intelligitur, quod attingitur totum, id est non secundum partem et partem, veritatem habet; si vero intelligatur, quod attingitur totum, id est secundum omnimodam sui plenitudinem et perfectionem, ita quod non excedat comprehendentem, falsitatem habet. Et ideo communiter dictum est et ab antiquo, quod licet totum attingatur, non tamen totaliter; quia *totum,* cum sit nomen, dicit dispositionem a parte subiecti vel obiecti secundum se; *totaliter* vero,

[109] Cf. etiam III *Sent.*, d. 14, a. 1, q. 2 ad 3.

Trinidad es conocida por ella, etc., hase de decir que se debe interpretar en virtud de la comunicación de idiomas o por una muy familiar revelación de sus arcanos misterios comunicada a sola el alma asumida, como se comprenderá mejor por la cuestión siguiente.

7. A lo que se objeta tomado de Casiodoro acerca de una luz inaccesible que el alma en gracia percibe sobre las otras claridades, hase de decir que es verdadero si se toma la voz "sanidad" por una perfecta deiformidad. Mas de esto no se sigue que sea comprendida, por cuanto las otras claridades son menores y comprensibles, y aquélla, mayor; por consiguiente, aun cuando el alma la conozca con más perfección que las demás claridades, no se deduce que la comprenda.

8. A lo que se objeta que la gracia de unión sobrepasa a toda otra gracia de comprensión, hase de decir que es verdad; pero no porque la gracia de unión dé al alma de Cristo una potencia infinita, pues no la priva del ser creatura, sino que la eleva a la hipóstasis infinita. La operación de una potencia debe medirse por el mayor o menor grado de virtualidad de la potencia; y por esta razón la gracia de unión y de comprensión no son del mismo género. Por lo cual, aunque sean desproporcionadas, no se sigue que la gracia de unión produzca en el alma un acto infinito; como tampoco se sigue que la línea sea infinita actualmente, aunque exceda al punto fuera de toda proporción.

9. A lo que se objeta tomado de San Agustín, que siendo el alma simple se conoce total y no parcialmente, etc., hase de decir que hay que tomarlo en el sentido que el alma tiene una simplicidad limitada, a la que acompañan su finitud e indivisibilidad; y por tanto, cuando se conoce, se conoce toda y totalmente. Mas la simplicidad de la divina sabiduría, como más arriba se ha demostrado, va unida a la infinidad; por lo que aun cuando la creatura pueda llegar a ella, nunca la podrá comprender ni circunscribir.

10. A lo que se objeta que esta proposición es verdadera; que lo simple, cuando se conoce, se conoce totalmente; hase de decir que es verdadera de lo simple finito; mas de lo simple infinito, en un sentido es verdadera y en otro no. Si se toma en el sentido de que se conoce todo, no por partes, es verdadera; mas si se toma en el sentido que se conoce todo, es decir, en su omnímoda plenitud y perfección, de tal manera que no exceda al comprendente, es falsa. Y en este sentido se emplea la expresión ya antigua, que, aunque se conozca todo, no se conoce totalmente; porque "todo", por ser nombre, indica disposición de parte del sujeto o del objeto en sí considerado; "totalmente", por ser

cum sit adverbium, dicit dispositionem verbi[200], ac per hoc ponit omnimodam perfectionem et aequalitatem in actu comprehendentis respectu comprehensi, quod non potest esse in finito respectu infiniti.

11-12. Ad illud quod obiicitur: aut totum latet, aut totum patet, etc.; iam patet responsio, quia totum latet, et totum patet. Totum enim patet apprehendenti, cum non apprehendat secundum partem et partem; totum etiam latet quantum ad comprehensionem, quia nihil Verbi comprehendi potest ab intellectu creato; totum enim est infinitum, et idem ipsum est simplex. Et ideo id ipsum, quod apprehenditur, non comprehenditur. Sicut Verbum aeternum idem et totum et secundum idem est in aliqua creatura et est extra illam; sic capitur ab aliqua intelligentia, et tamen non comprehenditur ab illa, quia excedit illam.—Et per hoc patet responsio ad sequens, quod obiicitur, quod si aliquid lateret, non esset intellectus beatus; sicut enim iam dictum est, non dicitur incomprehensibilis propter latentiam alicuius partis, sed propter immensitatem suae simplicitatis.

13. Ad illud quod obiicitur, quod sicut est vere infinitum, ita vere simplex; dicendum, quod verum est.—Quod ultra obiicitur, quod sicut incomprehensibilitas infinito, ita comprehensibilitas simplici; dicendum, quod falsum est, quia infinitum, eo ipso quod infinitum est, dicit excessum improportionalem respectu cuiuslibet finiti; sed simplex, eo ipso quod simplex, non dicit adaequationem, vel limitationem, nec absolute in se nec in comparatione ad alterum; quia, sicut ostensum fuit prius, simplicissimum, eo quod simplicissimum, necesse est esse infinitum. Cum enim duplex sit quantitas, scilicet molis et virtutis, in quantitate molis simplex et infinitum super diversa fundantur, in quantitate vero virtutis super idem fundantur, quia magnitudo simplicitatis facit ad unitionem et magnificationem virtutis; et ideo propter summam simplicitatem non communicatur comprehensibilitas, sed potius incomprehensibilitas et virtus immensa.

14. Ad illud quod obiicitur de puncto, quodsi idem esset in eo essentia et virtus, etc.; dicendum, quod Verbum aeternum non comprehenditur, nec secundum essentiam nec secundum potentiam, ab aliqua creatura, quia tam virtus quam essentia immensitatem habet in infinitum excedentem omnem virtutem creatam. Et ideo non est simile de puncto, cuius essentia est circumscripta.

15. Ad illud quod obiicitur, quod animam nihil minus Deo implere potest; dicendum quod illud verum est, sicut

[200] Priscianus, XI *Grammaticae*, c. 2: «Adverbium [dicitur], quod verbo adiungitur (cf. ibid. XV, c. 1). — De ipsa solutione vide III *Sent.*, d. 14, a. 1, q. 2 ad 4; ibidem ad 5 seq. solutio insinuatur.

adverbio, dice disposición del verbo, y por tanto pone omnímoda perfección e igualdad en el acto de comprender respecto de lo comprendido, lo que no puede verificarse en lo finito con relación a lo infinito.

11-12. A lo que se objeta: o todo está oculto o todo patente, etc., la respuesta es obvia, porque todo es manifiesto y todo oculto. Pues todo es manifiesto al que aprehende, porque no lo aprehende por partes; y todo es oculto en cuanto a la comprensión, porque nada del Verbo puede ser comprendido por el entendimiento creado; pues que todo es infinito y simple. Por tanto, lo que de él se aprehende no se comprende. Así como el Verbo eterno él mismo está todo y totalmente en la creatura y fuera de ella, así es entendido por la creatura, pero no comprendido, por cuanto la excede. Por la solución a esta dificultad es evidente la que se da a la siguiente, que dice que si algo está oculto, no sería el entendimiento bienaventurado; pues como ya se ha dicho, no se dice incomprensible por el ocultamiento de alguna de sus partes, sino por la inmensidad de su simplicidad.

13. A lo que se objeta que como es verdaderamente infinito así es verdaderamente simple, hase de decir que es verdad. Lo que además añade: que la incomprensibilidad es a lo infinito como la comprensibilidad a lo simple, hase de decir que es falso, porque lo infinito, por serlo, significa exceso improporcionado respecto a todo finito; mas lo simple, por el hecho de serlo, no dice adecuación o limitación, ni absoluta ni relativamente; pues como se demostró antes, lo simplicísimo, por serlo, debe ser infinito. Siendo doble la cuantidad, a saber, dimensiva y de virtud, en la cuantidad dimensiva lo simple y lo infinito se fundan sobre diversos conceptos, al paso que en la de virtud se fundan sobre lo mismo, porque la perfección de la simplicidad contribuye a la unión y engrandecimiento de la potencia; y así por la suma simplicidad no se comunica la comprensibilidad, sino más bien la incomprensibilidad y la potencia suma.

14. A lo que se objeta del punto, que si en él se identificaran la esencia y la potencia, etc., hase de decir que el Verbo eterno no se comprende ni según la esencia ni según la potencia, porque tanto la potencia como la esencia divinas exceden infinitamente a toda potencia creada. Por tanto no vale el símil del punto, cuya esencia es circunscrita.

15. A lo que se objeta que al alma sólo Dios la puede llenar, hase de decir que es verdad, como se ha dicho, porque

tactum est, quia anima non est contenta aliquo bono, quod capiat et comprehendat, quia nihil tale est summum; sed bono tali et tanto, quod capiat et apprehendat per aspectum et affectum, et a quo capiatur per superexcedentiam et excessum.

16. Ad illud quod obiicitur, quod anima Christi tantum diligit, quantum debet; dicendum, quod verum est; sed tamen ex hoc non sequitur, quod tantum diligat Deum, quantum ipse Deus diligit se, quia amor, quo Deus se ipsum diligit, est aeternus et immensus et coaequalis amato; affectus autem, quia egreditur a Christi voluntate, non potest esse nisi finitus.—Et quod dicitur, quod modus diligendi Deum est sine modo diligere; hoc non est, quia amor ille careat finitate et mensura, cum illa sit coaequalis omni creaturae, sed quod affectus in amando non debet sibi figere limitem et terminum coarctantem, sed potius excessivo modo toto conatu mentis ferri in illam infinitissimam bonitatem [201].

17-18. Ad illud quod obiicitur, quod intellectus vigoratur in intelligendo maximum intelligibile, et quod capacitas eius crescit in capiendo maius; dicendum, quod illud dupliciter potest intelligi: uno modo, quod ipsa ex hoc, quod intelligit summum intelligibile et capit illud, quod vigorosior est et potentior respectu eorum quae sunt infra illud; et hoc habet veritatem [202]. Alio modo, ut intelligatur, quod maioris adhuc lucis et veritatis capax sit, quam ceperit; et hoc habet falsitatem, quia capacitas animae attenditur secundum quantitatem suae virtutis, quae radicatur super substantiam finitam; et ideo ipsa finita est actu et sufficienter complebilis per deiformitatem finitam, quae, assimilando ipsam ad Deum secundum suam omnimodam possibilitatem, facit eam excedere in bonum infinitum, ac per hoc dat ei perfectionem et statum.

19-20. Ad illud quod obiicitur, quod anima Christi attingit ad increatum et simplicissimum, licet sit creata et composita, ergo pari ratione ad infinitum, secundum quod infinitum, licet ipsa sit finita; dicendum, quod concedi potest conclusio, quod attingit ad infinitum sicut ad increatum et simplicissimum. Sicut enim ad infinitum non attingit comprehendendo, sed apprehendendo et excedendo, sic nec ad increatum et simplicissimum.—Posset tamen dici quod non est simile hinc et inde: quia cognoscere simplex ut simplex et increatum ut increatum non includit nisi assimilationem cognoscentis ad cognitum; cognoscere autem infinitum ut infinitum non tantum dicit assimilationem, sed etiam quandam adaequationem—infinitum enim ut infini-

[201] Cf. III *Sent.*, d. 27, a. 2, q. 5 ad 1.
[202] Idem docet Aristoteles, III *De anima*, text. 7 (c. 4).

el alma no se satisface con cualquier bien que alcanza y comprende, pues ninguno de estos es sumo; sino sólo por un bien tal y de tal magnitud, que lo alcance y aprehenda por la mirada y por el amor, y del cual quede prendida por su grandeza y sobreexcelencia.

16. A lo que se objeta que el alma de Cristo ama tanto cuanto debe amar, hase de decir que es verdad; pero de aquí no se sigue que ame a Dios tanto cuanto Dios se ama a sí mismo, porque el amor con que Dios se ama, es eterno, inmenso y en todo igual al amado; mientras que el amor que nace de la voluntad de Cristo, tiene que ser finito. Y cuando se añade que el modo de amar a Dios es amarlo sin medida, no hay que entenderlo en el sentido de que ese amor sea infinito e inmenso, puesto que la finitud y la medida son propiedades de toda creatura, sino que se ha de entender en el sentido de que al amor no debe fijarse un término que lo limite, sino de un modo excesivo tender con todo el conato a aquella infinitísima bondad.

17-18. A lo que se objeta que el entendimiento se vigoriza cuando su objeto es lo sumo inteligible y su capacidad se agranda siempre que alcanza su objeto, hase de decir que esto puede entenderse de dos modos: de un primer modo, en el sentido de que cuando se conoce lo sumo inteligible y lo alcanza, se hace más vigoroso y potente respecto de aquellas cosas que le son inferiores; en este sentido la objeción es verdadera. De otro modo, en el sentido de que sea capaz de mayor luz y verdad al fin que al principio; y en este sentido es falsa, porque la capacidad del alma se mide por la cantidad de su potencia, que se apoya en una substancia finita; y por tanto ella es finita en acto y suficientemente perfectible por una deiformidad finita, que, asimilándola a Dios según su total posibilidad, la hace llegar al bien infinito, dándole perfección y estabilidad.

19-20. A lo que se objeta que si el alma de Cristo conoce lo increado y simplicísimo, a pesar de ser creada y compuesta, también conoce lo infinito como tal, aunque sea ella finita, hase de decir que se puede conceder la conclusión, a saber, que conoce lo infinito como increado y simplicísimo. Porque como no conoce lo infinito por comprensión, sino por aprehensión y éxtasis, de la misma manera conoce lo increado y simplicísimo.—Podría también decirse que no hay paridad en ambas cosas: porque conocer lo simple como simple y lo increado como increado no incluye sino la asimilación del sujeto cognoscente con el objeto conocido; mas conocer lo infinito como infinito no sólo incluye asimilación, sino también cierta adecuación—pues lo infinito en

tum nominat quantum—et ideo non sequitur ratio praedicta; sicut non sequitur, si creatura potest Deo assimilari, quod propter hoc possit Deo aequari.—Fatemur autem, animam Christi esse deiformem, non tamen esse Deo aequalem; et ideo concedimus et tenemus, quod ipsam sapientiam sibi unitam, licet clare et perspicue apprehendat, non tamen totaliter comprehendit.

QUAESTIO VII

Utrum anima Christi comprehendat omnia quae comprehendit sapientia increata

Quaeritur utrum anima Christi comprehendat omnia quae comprehendit sapientia increata. Et videtur, quod sic.

1. Ad Romanos undecimo[203]: *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei! quam incomprehensibilia sunt iudicia eius, et investigabiles viae eius!* Ex quo colligitur, quod illa quae pertinent ad divinam sapientiam magis comprehensibilia sunt quam divina iudicia; sed Ioannis quinto dicitur, quod *Pater omne iudicium dedit Filio, quia Filius hominis est;* ex quo colligitur, quod anima Christi comprehendit divina iudicia: ergo si illa sunt minus comprehensibilia quam alia, multo fortius comprehendit omnia alia.

2. Item, Apocalypsis quinto[204]: *Dignus est Agnus, qui occisus est, accipere sapientiam; Glossa*: "Cognitionem omnium, sicut Verbum sibi unitum"; sed Verbum unitum comprehendit quaecumque cognoscit: ergo et anima Christi.

3. Item, Damascenus, in tertio libro[205]: "Aimus, Christum hominem omnia scientem; *in Christo enim sunt omnes thesauri sapientiae*".—Si dicas, quod intelligitur secundum divinam naturam; contra: nihil scit aliquis, quod anima eius ignorat: ergo si Christus omnia comprehendit, necesse est, quod et illud comprehendat eius anima.

4. Item, Gregorius, in *Dialogis*[206]: "Animae videnti Creatorem angusta est omnis creatura": ergo si anima Christi perfecte videt Verbum sibi unitum, angusta est ergo sibi omnis creatura; sed ultra omnem creaturam nihil restat nisi

[203] Vers. 33. Deinde citatur Ioan., 5, 22 et 27. — Eadem quaestio solvitur III *Sent.*, d. 14, a. 2, q. 3.

[204] Vers. 12: *Dignus... accipere virtutem et divinitatem et sapientiam.* — *Glossa* Haymonis est *ordinaria* apud Strabum et Lyranum: «Cognitionem omnium rerum, sicut habet Verbum», etc.

[205] *De fide orthodoxa,* c. 21. Locus Scripturae est Col., 2, 3.

[206] Lib. II, c. 35. Cf. eiusdem auctoris lib. II *Moralium*, c. 3, n. 3: «Quid enim de his quae scienda sunt, nesciunt qui scientem omnia sciunt?»

cuanto tal pertenece a la cuantidad—, y, por tanto, no vale la razón dicha; como no se sigue que si la creatura puede asemejarse a Dios, podría igualarse a El. Confesamos que el alma de Cristo es deiforme, pero no igual a Dios; y concedemos, por tanto, y afirmamos que, aunque el alma claramente aprehenda la sabiduría divina, no por eso la comprende totalmente.

CUESTIÓN VII

Pregúntase si el alma de Cristo comprende todas las cosas que comprende la sabiduría increada

Inquiérese si el alma de Cristo comprende todas las cosas que comprende la sabiduría increada. Y parece que sí.

1. Epístola a los Romanos, capítulo 11: *¡Oh profundidad de los tesoros de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán incomprensibles son sus juicios, cuán inapelables sus caminos!* De donde se sigue que lo que pertenece a la sabiduría divina es más comprensible que los juicios divinos; mas en San Juan, capítulo 5, se dice que *el Padre todo el poder de juzgar lo dió al Hijo, porque es el Hijo del hombre;* de donde se deduce que el alma de Cristo comprende los divinos juicios; luego si éstos son menos comprensibles que el resto, con mayor razón comprende todas las demás cosas.

2. Además, en el Apocalipsis, capítulo 5: *Digno es el Cordero que ha sido sacrificado de recibir la sabiduría;* la *Glosa*: "El conocimiento de todas las cosas, como a Verbo que le estaba unido"; mas el Verbo unido comprende todo cuanto conoce; luego también el alma de Cristo.

3. Además, el Damasceno, en el libro III: "Decimos que Cristo hombre todo lo sabe; en Cristo están todos los tesoros de la sabiduría".—Si dices que este pasaje se aplica a la naturaleza divina, respondo: nada se sabe que ignore su alma; luego si Cristo comprende todas las cosas, se sigue que su alma las debe comprender.

4. Además, Gregorio, en los *Diálogos*: "Toda creatura es pequeña para el alma que ve al Creador"; luego si el alma de Cristo ve perfectamente al Verbo, toda creatura le será pequeña; pero fuera de la creatura no queda sino la

immensitas eorum quae sunt Deo possibilia: ergo anima Christi comprehendit illa omnia.

5. Item, anima Christi perfectissime est unita Verbo, et secundum quod est Verbum et secundum quod est exemplar; sed si aliquid esset in Verbo vel in exemplari aeterno, quod animam Christi lateret, posset cogitari adhuc perfectius unita: si ergo unita est unione perfectissima, necesse est, quod comprehendat omnia.

6. Item, anima Christi cognoscit in Verbo: et quia uno cognoscit multa, ideo simul multa cognoscit, licet de naturali cognitione non habeat intelligere nisi unum [207]: ergo cum illud unum non tantum se extendat ad multa, verum etiam ad infinita; qua ratione simul multa cognoscit, eadem ratione infinita cognoscit.

7. Item, Verbum aeternum aequaliter repraesentat quaecumque repraesentat, cum sit unum et uniforme: ergo non alia ratione ducit in unum, et in quodlibet: ergo anima Christi aut nulla in Verbo videt, aut si aliqua videt, infinita videt.

8. Item, potentior est anima Christi ad cognoscendum per Verbum sibi unitum, quam aliqua anima per habitum sibi datum; sed anima habens habitum sapientiae comprehendit omnia, ad quae se extendit habitus ille: ergo pari ratione anima Christi per Verbum aeternum comprehendit omnia, ad quae se extendit ipsum Verbum.

9. Item, anima Christi cognoscit ipsum Verbum totum, cum totum habeat sibi unitum; sed in Verbo idem sunt potentia et essentia: ergo comprehendit totam potentiam Verbi. Sed potentia Verbi se extendit ad infinita: ergo anima Christi comprehendit infinita.

10. Item, propinquior est anima Christi ipsis rebus, ut sunt in Verbo, quam secundum quod sunt in proprio genere; sed nulla res habet esse in proprio genere, quin cognoscatur ab anima Christi; scit enim omnia, quaecumque fiunt: ergo multo fortius scit omnia, quaecumque sciuntur a Verbo aeterno.

11. Item, aeque impossibile est contingentia certitudinaliter scire [208], sicut comprehendere infinita; sed anima Christi propter unionem sui ad Verbum certitudinaliter habet scientiam futurorum contingentium: ergo pari ratione et infinitorum.

12. Item, aeque difficile est cognoscere secreta, sicut cognoscere multa; sed anima Christi propter unionem sui ad Verbum scit secretissima cordium, quantumcumque sint intima: ergo pari ratione cognoscit quantumcumque multa: ergo infinita.

[207] Aristot., II *Topic.*, c. 4 (c. 10): «Contingit enim plura scire, intelligere autem non.»
[208] Vide Aristot., I *Periherm.*, c. 7 (c. 9), et I *Poster.*, c. 24 (c. 30).

inmensidad de las cosas a Dios posibles; luego también las comprende el alma de Cristo.

5. Además, el alma de Cristo está perfectísimamente unida al Verbo, como Verbo y como ejemplar; mas si existiera alguna cosa en el Verbo o ejemplar eterno oculta al alma de Cristo, se podría pensar una unión más perfecta; por tanto, si esta unión es perfectísima, es necesario que comprenda todas las cosas.

6. Además, el alma de Cristo conoce en el Verbo; y por conocer en un solo acto muchas cosas, las conoce simultáneamente, aunque naturalmente no pueda conocer sino una sola; luego extendiéndose este conocimiento único no sólo a muchas, sino más bien a infinitas cosas, se sigue que por la misma razón que conoce muchas cosas, las conoce infinitas.

7. Además, el Verbo eterno eternamente representa lo que representa por ser uno y uniforme; luego por la misma razón conduce a todos y a cada uno de los objetos representados; luego el alma de Cristo o nada conoce en el Verbo o, si algo conoce, conoce infinitas cosas.

8. Además, el alma de Cristo es más capaz para conocer por el Verbo a que está unida que cualquier otra alma por medio del hábito recibido; mas el alma que tiene el hábito de la sabiduría comprende todas las cosas, a las que se extiende tal hábito; luego por la misma razón el alma de Cristo comprende por el Verbo eterno todas las cosas, a las que el Verbo alcanza.

9. Además, el alma de Cristo conoce al Verbo todo entero, pues todo entero lo tiene unido; mas en el Verbo son una misma cosa la esencia y la potencia; luego comprende toda la potencia del Verbo, y como ésta se extiende a cosas infinitas, se sigue que el alma de Cristo comprende cosas infinitas.

10. Además, más íntima está el alma de Cristo a las cosas como están en el Verbo que como están en su propia entidad; mas ninguna cosa tiene ser en su propia entidad sin que la conozca el alma de Cristo, puesto que conoce todas las cosas existentes; luego con mucha mayor razón conoce cuanto conoce el Verbo de Dios.

11. Además, tan imposible es conocer lo contingente con certeza, como comprender infinitas cosas; mas el alma de Cristo, por su unión con el Verbo, conoce con certeza los futuros contingentes; luego por la misma razón infinitas cosas.

12. Además, tan difícil es conocer los secretos como conocer muchas cosas; mas el alma de Cristo, por su unión con el Verbo, conoce los secretos del corazón, por íntimos que sean; luego por la misma razón conoce las cosas, por muchas que sean; luego conoce infinitas cosas.

13. Item, anima Christi comprehendit omne comprehensibile a creatura; sed quaelibet species numeri est comprehensibilis a creatura: ergo comprehendit omnes species numeri. Sed species numeri, ut dicit Augustinus, duodecimo *De civitate*[209], sunt infinitae: ergo anima Christi comprehendit infinita.

14. Item, anima Christi comprehendit totum universum, ergo ens et omnes entis differentias: ergo non solum cognoscit differentias generales, verum etiam individuales, non solum ens actu, verum etiam ens in potentia; sed quaelibet species, quantum est de se, habet individua infinita in potentia[210]: ergo anima Christi comprehendit infinita.

15. Item, anima Christi comprehendit aliquod finitum, utpote lineam, ergo cognoscit principium lineae; sed principium lineae est punctus: ergo comprehendit punctum. Sed qui comprehendit aliquid novit illud secundum totum posse suum: ergo cum potentia puncti se extendat ad infinitas lineas, et anima Christi comprehendat totam puncti potentiam; necesse est, quod comprehendat infinita.

16. Item, anima Christi amat omne amabile, ergo pari ratione scit omne scibile; sed omne, quod scitur a Deo, est scibile: ergo anima Christi scit omne, quod scitur a Deo.

17. Item, anima Christi est omnino perfecta; sed in eo quod est omnino perfectum omne, quod est in potentia, est reductum ad actum; intellectus autem animae Christi est in potentia ad infinita, quia nunquam intelligit tot, quin plura possit intelligere: ergo cum intelligibilia in intelligente non se coangustent[211], ergo si tota ipsius potentia est ad actum reducta, necesse est, quod cognoscat infinita.

18. Item, si intellectus agens esset in plena actualitate respectu omnium, ad quae est possibilis in potentia; quilibet intelligeret infinita[212]: ergo cum in anima Christi Verbum sibi unitum sit in plena actualitate respectu omnium, respectu quorum est intellectus animae Christi in potentia: ergo anima Christi intelligit infinita.

19. Item, anima Christi aut potest aliquid addiscere aut nihil. Si aliquid potest addiscere: ergo non est plene perfecta in scientia, pari ratione nec in gratia; si nihil potest addiscere: ergo tot scit, quod non potest plura scire: ergo necesse est, quod cognoscat infinita.

20. Item, anima Christi aut cognoscit aliqua eorum

[209] Cap. 18. Vide supra q. 1 in corpore.
[210] Porphyr., *De praedicab.*, c. *De specie:* «Individua, quae sunt post specialissima [i. e. ultimam speciem], infinita sunt.»
[211] Quia spirituali modo animae insunt. Cf. Aristot., III *De anima* text. 3 seqq., et 37 seq. (c. 4 et 8), necnon I *Sent.*, d. 35, q. 2 in corpore; III *Sent.*, d. 14, a. 2, q. 3.
[212] Vide II *Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 4.

13. Además, el alma de Cristo comprende todo lo comprensible a la creatura; mas toda especie de número es comprensible a la creatura; luego comprende toda especie de número. Mas estas especies, como dice San Agustín en el libro XII *De civitate Dei*, son infinitas; luego el alma de Cristo conoce cosas infinitas.

14. Además, el alma de Cristo comprende todo el universo, y por lo mismo el ser y todas sus diferencias; luego no solamente conoce las diferencias genéricas, sino también las individuales; no sólo el ser actual, sino también el potencial; mas toda especie de por sí encierra individuos infinitos en potencia; luego el alma de Cristo comprende individuos infinitos.

15. Además, el alma de Cristo comprende algo finito, como la línea; luego conoce el principio de la línea; mas el principio de la línea es el punto; luego comprende el punto. Mas quien comprende alguna cosa, la comprende en toda su potencialidad; luego como la potencia del punto se extiende a líneas infinitas, y el alma de Cristo comprende toda la potencialidad del punto, síguese que comprende objetos infinitos.

16. Además, el alma de Cristo ama todo lo amable, y por lo mismo conoce todo lo conocible; mas todo cuanto Dios conoce es conocible; luego el alma de Cristo conoce todo cuanto Dios conoce.

17. Además, el alma de Cristo es absolutamente perfecta; mas en el ser absolutamente perfecto, todo lo potencial está reducido al acto; mas el entendimiento del alma de Cristo está en potencia con relación a infinidad de objetos, porque nunca entiende tanto, que no pueda entender más; luego como los inteligibles en el inteligente mutuamente no se impiden, si toda su potencia está reducida al acto, debe conocer objetos infinitos.

18. Además, si el entendimiento agente estuviese en plena actualidad respecto de todas las cosas a las cuales está en potencia, cualquier entendimiento entendería cosas infinitas; luego como en el alma de Cristo el Verbo a que está unida es plenamente actual respecto a todas las cosas que el entendimiento del alma de Cristo está en potencia, conoce objetos infinitos.

19. Además, el alma de Cristo o puede aprender algo o no. Si puede aprender algo, se sigue que no es absolutamente perfecta en la ciencia, y por lo mismo en la gracia; si nada puede aprender, es tanto lo que sabe, que nada más puede aprender; luego necesariamente conoce objetos infinitos.

20. Además, el alma de Cristo o conoce algunas cosas

quae Deus potest facere et non faciet, aut nihil. Si nihil cognoscit eorum; quaero, quid impediat; aut enim hoc est, quia ipsa non potest ad illa se extendere, et illud est manifeste falsum; aut quia Deus non vult sibi revelare, et hoc est manifestum inconveniens, quia aufert illi animae summam familiaritatem ad Verbum sibi unitum. Si cognoscit aliqua eorum quae potest facere et non faciet; sed non est maior ratio, quare magis cognoscat hoc quam illud: ergo videtur, quod cognoscat omnia, quae sunt Deo possibilia: ergo infinita.

21. Item, anima Christi aut cognoscit finita, aut infinita. Si finita cognoscit; cum omnibus finitis possint cogitari plura: ergo poterit aliqua anima plura cogitare, quam cognoscat anima Christi: sed hoc est inconveniens, quod aliqua anima in aliquo illam excedat: ergo necesse est ponere, quod cognoscat infinita.

CONTRA:

1. Psalmus[213]: *Mirabilis facta est scientia tua* etc.; *Glossa*: "Homo assumtus divinae substantiae non potest aequari in substantia nec in aliquo alio": ergo anima Christi non comprehendit omnia, quae comprehenduntur a sapientia aeterna.

2. Item, Augustinus, duodecimo *De civitate Dei*[214]: "Infinitas numerorum scientiae Dei, quae comprehendit, non potest esse infinita": ergo si anima Christi comprehendit infinita, infinita sunt ei finita; sed si infinita sunt ei finita, cum ipsa sit finita, non sunt infinita: ergo si comprehendit finita, non comprehendit infinita.

3. Item, Hugo, *De sapientia animae Christi*[215]: "Hoc unum indubitanter affirmo, quod alia sapientia praeter divinam in anima Christi non fuit, aut si aliqua fuit, aequalis illi non fuit"; sed constans est, quod alia fuit, sicut ex praemissis apparet: ergo cum sapientia informativa et perfectiva animae et habilitativa non possit esse nisi creata. sapientia illa in Christo non se extendet ad comprehendenda omnia, quae comprehendit sapientia increata.

4. Item, omne creatum dispositum est in certo *pondere*,

[213] Ps. 138, 6. — *Glossa* est secundum Cassiodorum in hunc locum.

[214] Cap. 18, ubi textus originalis *qua comprehenditur* pro *quae comprehendit*.

[215] In fine: «Sed in rebus dubiis, si manifesta auctoritate non valeo, ab aliis quidem sic accipi volo, ut quaerentem me adiuvent, invenientem non refutent. Quicumque autem in eo persistunt, ut hoc asserere contendant, quod alia fuerit illa sapientia, qua anima Christi sapiens exstitit, alia quae animae Christi unita fuit; ego nemini praeiudicium facere volo; videant ipsi, quo sensu hoc asserant, ne forte carnalis sit, magis sua quam vera pronuntians. Hoc unum ego indubitanter affirmo, quod aut alia sapientia praeter divinam in anima Christi non fuit, aut si alia fuit, qualis illi non fuit.» Cf. III *Sent.* d. 14, a. 1, q. 1. — *Minor* ostensa est supra q. 5.

que Dios puede hacer y no hará, o no las conoce. Si no las conoce, pregunto qué lo impide: o es porque no puede extenderse hasta ellas, lo que es absolutamente falso; o que Dios no se las quiere revelar, y esto es inconveniente, pues que priva al alma de la suma familiaridad con el Verbo a que está unida. Si las conoce, la misma razón hay para que conozca una que otra; luego parece que debe conocer todos los posibles; luego los infinitos.

21. Además, el alma de Cristo o conoce cosas finitas o infinitas. Si conoce cosas finitas, como siempre se pueden pensar más cosas que las finitas, se seguiría que un alma podría pensar más cosas que las que conoce el alma de Cristo; lo que es inconveniente; luego es necesario admitir que conoce objetos infinitos.

POR EL CONTRARIO:

1. El Salmo: *Admirable se ha mostrado tu sabiduría*, etcétera; la *Glosa*: "El hombre asumido no puede igualarse a la divina substancia ni en cuanto a la substancia ni en cuanto a cosa otra alguna"; luego el alma de Cristo no comprende todo lo que la eterna sabiduría.

2. Además, San Agustín, en el libro XII *De civitate Dei*: "La infinidad de los números para la ciencia de Dios, que la comprende, no puede ser infinita"; luego si el alma de Cristo comprende objetos infinitos, estos infinitos son para ella finitos; mas si los infinitos son para ella finitos, siendo ella finita, no son infinitos; luego si comprende objetos finitos, no comprende infinitos.

3. Además, Hugo, *De sapientia animae Christi*: "Afirmo absolutamente que en el alma de Cristo no hubo otra sabiduría que la divina, o si otra alguna hubo, no fué igual a ella"; mas consta que tuvo otra, como aparece por lo dicho; luego, como la sabiduría informativa, perfectiva y habilitativa del alma no puede ser otra que la creada, la sabiduría de Cristo no se extenderá a la comprensión de cuanto comprende la increada.

4. Además, todo lo creado está dispuesto en peso, nú-

numero et mensura[216]: ergo anima Christi et eius sapientia habet certum numerum et mensuram; ergo non se extendit ad infinita.

5. Item, comprehendere infinita est actus pertransiens totaliter super immensitatem cognoscibilium; omnis autem talis actus est infinitus; actus autem infinitus non est nisi a virtute infinita, neque virtus infinita nisi in substantia infinita[217]: si ergo anima Christi finita est et limitata, cum sit creatura, impossibile est, quod infinita comprehendat.

6. Item, quanto substantia simplicior, tanto plurium est cognoscitiva[218]; sed anima Christi nec per naturam nec per gratiam sublimatur usque ad divinam simplicitatem: ergo non elevatur ad tot cognoscenda, quot cognoscit divina sapientia.

7. Item, sapientia Verbi est immensa limpiditate et numerositate; sed anima Christi nunquam pervenit ad comprehendendum immensitatem lucis aeternae secundum omnimodam limpiditatem: ergo nunquam pervenit ad cognoscendam omnimodam numerositatem.

8. Item, licet anima Christi uniatur essentiae Verbi, nunquam tamen in tot existit rebus, in quot est ipsum Verbum; sed sicut se habet essentia ad essentiam, ita scientia ad scientiam: ergo nunquam cognoscit omnia, quae cognoscit ipsum Verbum.

9. Item, scientia includit potentiam, quia posse scire posse aliquid est[219]; sed anima Christi non est capax potentiae infinitae, sicut potentiae creandi: ergo pari ratione nec scientiae se extendentis ad infinita.

10. Item, infinitas in creaturis attestatur imperfectionem[220]: si ergo sapientia animae Christi est perfectissima, ergo non admittit infinitatem nec ex parte cognoscentis nec ex parte cogniti nec ex parte modi cognoscendi.

11. Item, nullum creatum excedit aliud creatum in infinitum; sed si anima Christi cognosceret infinita; cum aliae animae non cognoscant nisi finita, excederet illas in infinitum: ergo exiret extra genus creatum. Sed hoc est manifeste falsum: ergo et illud, ex quo sequitur, scilicet quod anima Christi sit comprehensiva infinitorum.

---

[216] Sap., II, 21: *Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti.* [217] Nam, ut communiter dicitur, operari sequitur esse.

[218] Cf. *Liber de causis*, propos. 10 et 17, necnon Aristot., III *De anima*, text. 3 seqq. (c. 4).

[219] Richardus a S. Victore, VI *De Trinitate*, c. 15: «Potest esse multiplex potentia, ubi [v. g. in insensatis et brutis] nulla potest esse sapientia; econtra autem ubi nulla potentia est, nulla sapientia inesse potest. Nam posse sapere absque dubio est aliquid posse; dat igitur esse posse non sapientia potentiae, sed potentia sapientiae.»

[220] Ut in *materia* secundum Aristotelem, III *Physic.*, text. 59-72 (c. 6 et 7), et Averroës in Commentario supra praedictos textus.

mero y medida; luego el alma de Cristo y su sabiduría tienen cierto número y medida; luego no se extiende a objetos infinitos.

5. Además, comprender lo infinito es un acto que sobrepasa totalmente la inmensidad de los objetos conocidos; mas tal acto es infinito; y el acto infinito radica en una potencia infinita, y no hay potencia infinita sino en una substancia infinita; de donde se sigue que si el alma de Cristo es finita y limitada, por ser creatura, es imposible que comprenda objetos infinitos.

6. Además, cuanto más simple es una substancia, más objetos abarca su conocimiento; mas el alma de Cristo ni por naturaleza ni por gracia se eleva hasta la divina simplicidad; luego tampoco se eleva al conocimiento de tantos objetos cuantos conoce la sabiduría divina.

7. Además, la sabiduría del Verbo es inmensa por su claridad y amplitud; mas el alma de Cristo nunca llega a comprender la amplitud de la luz eterna en su omnímoda claridad; luego nunca llega a conocer su omnímoda amplitud.

8. Además, aunque el alma de Cristo se una a la substancia del Verbo, nunca, sin embargo, se encuentra presente en tantas cosas en cuantas lo está el Verbo; mas la misma relación que se da entre esencia y esencia se da entre ciencia y ciencia; luego nunca conoce cuanto conoce el Verbo.

9. Además, el concepto de ciencia incluye el de potencia, porque el poder saber es una manera de poder; mas el alma de Cristo no es capaz de potencia infinita, como es la potencia de crear; luego por la misma razón ni de una ciencia cuyos objetos sean infinitos.

10. Además, la infinidad atestigua imperfección en las creaturas; por lo que si el alma de Cristo es perfectísima, no admite la infinidad ni por parte del sujeto que conoce, ni por parte del objeto conocido, ni por parte del modo de conocer.

11. Además, ningún ser creado excede infinitamente a otro creado; mas si el alma de Cristo conociese objetos infinitos, no conociéndolos las demás almas, las excedería en grado infinito: lo que la sacará del género de ser creado. Mas esto es manifiestamente falso; luego también el principio de donde se deduce, a saber, que el alma de Cristo sea comprensiva de cosas infinitas.

12. Item, omne cognitum est in cognoscente [221]: ergo si anima Christi actu comprehenderet infinita, infinita actu essent in anima Christi; sed impossibile est ponere infinitum actu circa ens creatum: ergo impossibile est, quod anima Christi sit comprehensiva infinitorum.

[CONCLUSIO]

Anima Christi in Verbo non comprehendit proprie infinita; quatenus tamen Verbum est exemplar factivum, *fertur in illud comprehendendo; sed quatenus est exemplar* expressivum, *in idem fertur non comprehendendo, sed excedendo*

RESPONDEO:

Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod dupliciter contingit loqui de sapientia increata: aut secundum quod est exemplar factivum et dispositivum, aut secundum quod est exemplar expressivum sive repraesentativum. Primo modo relucent in arte divinae sapientiae ea quae sunt, fuerunt et erunt; et haec sunt finita. Secundo modo relucent omnia, quae Deus potest facere et intelligere; et haec quidem sunt infinita, sicut in praecedentibus [222] monstratum fuit, et Augustinus expresse dicit, duodecimo *De civitate Dei*.—Anima igitur Christi utroque modo per cognitionem fertur in divinam sapientiam, sed differenter. In ipsam enim, secundum quod est exemplar factivum, fertur comprehendendo, quia illa quae in exemplari ut factivo et dispositivo continentur et repraesentantur finita sunt, ac per hoc et comprehensibilia. In exemplar vero, secundum quod est exemplar expressivum seu repraesentativum, fertur non comprehendendo, sed excedendo; quia, cum in ipso repraesententur infinita, incomprehensibilia sunt, scilicet a substantia finita. Et ideo anima Christi, cum sit creatura ac per hoc finita, quantumcumque sit unita Verbo, infinita non comprehendit, quia nec illis aequatur nec illa excedit; et ideo illa non omnimode capit, sed potius capitur, ac per hoc in illa non fertur per modum comprehensionis, sed potius per modum exces-

[221] Colligitur ex eo, quod cognitio sit actio immanens, de qua vide Aristot., IX *Metaph.*, text. 16 (VIII, 8); et supponitur ab Aristot., III *De anima*, text. 6 et 37-39 (c. 4 et 8), ubi dicit animam esse locum formarum, ipsam cognoscendo quadammodo esse omnia, in ipsa non esse ipsas res, sed formas earum intellectumque esse formam formarum.

[222] Quaest. 1, in cuius 1 fundam. atque in corpore allegatur etiam Augustinus, XII *De civitate Dei*, c. 18, et in 2 fundam. citatur lib. XI, c. 10, n. 3.

12. Además, el objeto del conocimiento está en el sujeto que conoce; luego si el alma de Cristo comprendiese de modo actual cosas infinitas, éstas estarían de modo actual en el alma de Cristo; mas es imposible que una creatura contenga un infinito actual; luego es imposible que el alma de Cristo comprenda objetos infinitos.

[CONCLUSION]

El alma de Cristo no comprende propiamente cosas infinitas en el Verbo; sin embargo, en cuanto el Verbo es ejemplar operativo, *es llevada a El comprendiendo; mas en cuanto es ejemplar* expresivo, *es llevada al mismo, no comprendiendo, sino excediendo o elevándose sobre sí*

RESPONDO:

Para inteligencia de lo dicho hase de notar que de la sabiduría increada puede hablarse de dos maneras: en cuanto ejemplar factor y dispositivo o en cuanto ejemplar [30] expresivo o representativo. De la primera manera están representadas en la divina sabiduría las cosas que son, han sido y serán, y éstas finitas. De la segunda, las que Dios puede producir y entender; y éstas son infinitas, como se ha demostrado en las cuestiones precedentes, y expresamente lo afirma San Agustín en el libro XII *De civitate Dei*.—El alma de Cristo es conducida mediante el conocimiento a la sabiduría divina de entrambos modos, mas diversamente. Es conducida hacia ella en cuanto ejemplar factor por comprensión, pues las cosas que se contienen y representan en el ejemplar como factor dispositivo son finitas, y por ende comprensibles. Mas hacia el ejemplar en cuanto expresivo y representativo, es conducida no por comprensión, sino por éxtasis; porque representándose en él objetos infinitos, éstos son incomprensibles para la substancia finita. Por tanto, el alma de Cristo, que es creatura, y por ello finita, aunque esté unida al Verbo, no comprende cosas infinitas, porque ni las iguala ni las sobrepasa; por consiguiente no las comprende, sino más bien es por ellas comprendida, y por eso no se dirige hacia ellas mediante la comprensión,

[30] Cf. Léxicon: *Ejemplar*.

sus. Excessivum autem modum cognoscendi dico, non quo cognoscens excedat cognitum, sed quo cognoscens fertur in obiectum excedens excessivo quodam modo, erigendo se supra se ipsum. De quo cognoscendi modo Dionysius loquitur in libro *De mystica Theologia*, et septimo capitulo *De divinis Nominibus* [223], dicit sic: "Oportet agnoscere, nostrum intellectum quandam habere potentiam ad intelligendum, per quam videt intelligibilia, unionem vero excedentem intellectus naturam, per quam coniungitur ad ea quae sunt ultra se. Secundum hanc igitur divina intelligendo, non secundum nos, sed nos totos a nobis totis extra factos et totos deificatos; melius est enim Dei esse et non esse sui; sic enim erunt omnia credibilia iis qui sunt cum Deo".—Hic autem modus cognoscendi per excessum est in via et in patria; sed in via ex parte, in patria vero est perfecte in Christo et in aliis comprehensoribus; sed in aliis est coarctate tum ex parte mensurae propriae gratiae, tum ex parte voluntatis divinae, quae non se cuilibet offert in omnimoda familiaritate; sed in anima Christi est liberalissime, tum quia ab ipsa habet gratiam implentem omnimode capacitatem suam, tum quia speculum aeternum praebet se ei manifestabile secundum familiaritatem omnimodam.

Differt autem in Christo modus comprehensionis et excessus multipliciter: primo, quia in comprehensivo cognoscens capit cognitum, in excessivo vero cognitum capit cognoscentem.—Secundo, quia in comprehensivo terminatur intelligentiae aspectus, in excessivo vero intelligentiae appetitus.—Tertio, quia in comprehensivo fit actu considerans omnia praeterita, praesentia et futura; in excessu vero fit ad considerandum prompta.—Quarto, quia ex comprehensione percepta fit, ut nihil de novo addiscat; propter vero excessum fit, ut nihil addiscere possit [224]; et ideo, licet cognitio animae Christi per modum excessus quodam modo dici possit respectu infinitorum, cognitio tamen comprehensiva non est nisi respectu finitorum. Unde si secundum illam dicatur anima Christi cognoscere quaecumque Verbum cognoscit, hoc intelligitur de praeteritis, praesentibus et futuris, quae aliquo modo faciunt ad integritatem ipsius universi, quod plene et totaliter fuit ab instanti conceptionis descriptum in anima Christi Iesu. Et pro tanto dicitur anima illa habuisse omnem scientiam, non quia comprehendit omnia, quae cognoscit divina sapientia, cum illa sit infinita et comprehendi non possit a potentia finita, secundum

[223] Paragr. 1, ex quo seqq. verba. *De Mystica Theologia* cf. c. 1, § 1.
[224] Cf. infra solutio ad 19, 20, 21.

sino mediante el éxtasis [31]. Llamo modo extático de conocer aquel en el cual el sujeto no sobrepasa al objeto, sino aquel en el cual el cognoscente es llevado hacia su objeto, que lo sobrepasa de cierto modo excesivo, elevándose sobre sí mismo. De este modo de conocer habla Dionisio en el libro *De mystica Theologia* y en el capítulo 7 *De divinis Nominibus*, diciendo: "Es preciso reconocer que nuestro entendimiento posee cierta facultad de conocer, por la que contempla las cosas inteligibles, y una unión que sobrepasa la naturaleza del entendimiento, por la que se une a las cosas que están sobre sí. Por medio de la cual entendiendo las cosas divinas, no según nuestra capacidad, sino en cuanto somos de todo en todo extrañados de nosotros mismos y totalmente deificados; pues mejor es ser de Dios que ser de sí; de esta suerte todo es creíble para el que es con Dios".—Este modo de conocer por éxtasis ha lugar tanto en la vía cuanto en la patria; mas en la vía parcialmente, y en la patria perfectamente en Cristo y en los comprensores; y en los demás de un modo limitado, ya por parte de la medida de la propia gracia, ya por parte de la voluntad divina, que no se ofrece a todos con total familiaridad; mas en el alma de Cristo se encuentra con la máxima liberalidad, bien porque posee la gracia que llena totalmente su capacidad, bien porque el espejo eterno se le manifiesta en su total familiaridad.

En Cristo difieren de muchas maneras la comprensión y el éxtasis: primeramente, porque en la comprensión el cognoscente abarca lo conocido, mas en el éxtasis lo conocido abarca al cognoscente.—En segundo lugar, porque en la comprensión se aquieta la mirada de la inteligencia, y en el éxtasis el apetito de la misma.—En tercer lugar, porque en la comprensión conoce de modo actual lo pasado, presente y futuro; mas en el éxtasis adquiere la prontitud para este conocimiento.—En cuarto lugar, porque en virtud de la comprensión percibida nada de nuevo aprende; mas por el éxtasis nada nuevo puede aprender; y por consiguiente, aunque el conocimiento del alma de Cristo por el éxtasis sea capaz de objetos infinitos, sin embargo, su comprensión no se extiende sino a objetos finitos; por lo cual si según esta distinción se dice que el alma de Cristo conoce cuantas cosas conoce el Verbo, esto hase de entender de las cosas pretéritas, presentes y futuras, que contribuyen de alguna manera a la integración del mismo universo, descrito plena y totalmente en el alma de Cristo desde el instante de su concepción. Por esto se dice que el alma de Cristo poseyó toda la ciencia, no por haber comprendido todo lo que conoce la sabiduría divina, porque ésta es infi-

[31] Cf. Léxicon: *Extasis*.

quod ostensum est supra [225].—Unde rationes, quae hoc ostendunt, sunt concedendae, quia irrefragabiliter verum concludunt.

[SOLUTIO OBIECTORUM]

1-2-3. Ad illud vero quod primo obiicitur in contrarium, quod anima Christi comprehendit omnia divina iudicia, et quod habet omnem scientiam, sicut habet Verbum sibi unitum; dici potest, quod illa dicuntur de homine assumto propter communicationem idiomatum; vel certe dicuntur de iis quae sunt, fuerunt et erunt, quae quidem ab anima Christi comprehendi possunt; non autem est verum respectu omnium, quae intelligit divina sapientia, cum infinita cognoscat, sicut patet ex iis quae sunt praedeterminata.—Illud tamen quod obiicitur, quod nullus potest aliquid scire, quod anima eius ignorat; veritatem habet, cum aliquis nihil cognoscat nisi per animam, sicut est purus homo. In Christo autem, qui non tantum cognoscit per animam, sed etiam per divinam naturam, locum non habet propositio illa. Et per hoc patet responsio ad tria prima obiecta.

4. Ad illud quod obiicitur, quod animae videnti Deum angusta est omnis creatura; dicendum, quod illud est verum de creatura secundum esse, quod habet in proprio genere, non tamen secundum esse, quod habet in arte, quia ars illa nobilissima et perfectissima est, non angustiam habens, sed potius perfectionem. Unde si anima cognosceret totum universum secundum esse, quod habet in proprio genere; non tamen adhuc esset in perfecta cognitione et comprehensione, nisi et artem illam cognosceret, per quam universa fiunt. Et quia anima Christi omnia facta perfectissime comprehendit in illa arte, ideo in illa et per illam dicitur habere comprehensionem perfectam.

5. Ad illud quod obiicitur, quod anima Christi perfectissime est unita Verbo; dicendum, quod verum est, salva tamen limitatione naturae creatae, quam anima Christi non perdit, quia non desinit esse creatura; et quia infinita comprehendere repugnat limitationi creaturae: hinc est, quod non potest inferri ex unione illa, quantumcumque intelligatur perfecta.

6. Ad illud quod obiicitur, quod anima Christi simul cognoscit multa, quia cognoscit uno, quod pari ratione debeat cognoscere infinita; dicendum, quod non est simile: quia multitudo cum simultate non repugnat limitationi creaturae, infinitas autem cum actualitate et simultate omnimode repugnat; et ideo non est argumentum a simili, sed a valde dissimili.

7. Ad illud quod obiicitur, quod Verbum aeternum ae-

[225] Quaestione praecedenti.

nita y no puede ser comprendida por una potencia finita, como se ha demostrado más arriba.—Han de concederse, pues, las razones que esto prueban, porque irrefragablemente concluyen la verdad.

[SOLUCIÓN DE LAS OBJECIONES]

1-2-3. A lo que se objeta, pues, en primer lugar por la parte contraria, que el alma de Cristo comprende todos los juicios divinos, y que posee toda la ciencia del Verbo a que está unida, puédese decir que esto se atribuye al hombre asumido por comunicación de idiomas; o bien se dice de las cosas que son, fueron y serán, por cuanto éstas son comprendidas por el alma de Cristo; mas no es verdadero respecto de las cosas que entiende la divina sabiduría, la que conoce objetos infinitos, como es patente por lo anteriormente expuesto.—Lo que se objeta que nadie puede saber lo que su alma ignora, es verdad cuanto se conoce por el alma sola, como acontece en el puro hombre. Mas esta proposición no tiene lugar en Cristo, que no sólo conoce por el alma, sino también por la divina sabiduría. Es, pues, clara la respuesta a las tres primeras objeciones.

4. A lo que se objeta que al alma que ve a Dios es pequeña toda creatura, hase de decir que es verdad, tomando la creatura en su propia entidad, mas no según el ser que tiene en el arte divino, que es nobilísimo y perfectísimo, no limitado, sino perfecto. De donde se sigue que si el alma conociera todo el universo en su propia entidad, no gozaría aún de su perfecto conocimiento y comprensión si no lo conoce también en el arte por el que todas las cosas se hacen. Y por cuanto el alma de Cristo comprende en aquel arte todas las cosas, por eso se dice que en él y por él tiene comprensión perfecta de las mismas.

5. A lo que se objeta que el alma de Cristo está perfectísimamente unida al Verbo, hase de decir que es verdad, salva siempre la limitación de la naturaleza creada, que no pierde, porque no deja de ser creatura; y por repugnar a la limitación creada el comprender infinitas cosas; de aquí es que de aquella unión, por perfecta que se le suponga, no se puede deducir esta consecuencia.

6. A lo que se objeta que el alma de Cristo conoce muchas cosas simultáneamente porque conoce en un solo acto, y que por la misma razón debe conocer objetos infinitos, hase de decir que no hay paridad, porque la multitud con la simultaneidad no repugna a la limitación de la creatura, mientras que la infinidad con la actualidad y simultaneidad absolutamente repugna; por lo que no es argumento por semejanza, sino por gran desemejanza.

7. A lo que se objeta que el Verbo eterno eternamente

qualiter repraesentat; dici potest, quod illud habet falsitatem, quia repraesentare dicit actum ad alterum; Deus autem, etsi in se uniformis est, tamen multiformiter illustrat et manifestat; et cum infinita cognoscat, quaedam ex eis approbat et quaedam reprobat, quaedam disponit facere, quaedam vero minime, quaedam voluntarie ostendit, quaedam occulte.—Praeterea, esto quod quantum est de se, uniformiter omnia cognoscat, adhuc ratio non concludit, quia "omne receptum est in recipiente per modum recipientis et non per modum recepti" [226]; et ideo, cum virtus illa capiens finita sit, impossibile est, etsi totum sibi ultro offeratur, quod totum capiat et comprehendat, sed secundum quod competit sibi; sicut exemplo apparet, si totus Sequana [227] offert se afferenti amphoram, non tamen totus comprehenditur, sed quantum et quomodo capacitas amphorae se extendit.

8. Ad illud quod obiicitur, quod potentior est anima Christi ad cognoscendum per Verbum sibi unitum, quam aliqua alia anima per habitum sibi datum; dicendum, quod verum est, sed ex hoc non sequitur, quodsi anima comprehendit, omnia, ad quae se extendit habitus, quod propter hoc cognoscat anima Christi omnia, quae cognoscit per ipsum Verbum: quia anima comprehendit ipsum habitum tanquam sibi proportionalem et in nullo excedentem ipsius capacitatem; non sic anima Christi comprehendit Verbum sibi unitum, cum eius capacitatem excedat in infinitum.

9. Ad illud quod obiicitur, quod totum cognoscit, ergo totam potentiam; dicendum, quod ratio illa non valet, quia totum, dictum de Verbo, dicit privationem partis et partis vel positionem omnimodae perfectionis; dictum autem de potentia, quia potentia dicit comparationem ad possibilia, dicit distributionem respectu omnium possibilium; et sic variatur eius acceptio, et ideo non procedit ratio illa.

10. Ad illud quod obiicitur, quod propinquior est anima Christi ipsis rebus, prout sunt in Verbo, quam prout sunt in proprio genere; dicendum, quod licet sit propinquior, non tamen est proportionalior. Comprehensio autem aliquo modo claudit in se rationem proportionalitatis, et quod finitum sit cognitum cognoscenti; et ideo, quia in proprio genere finitae sunt et proportionales illi animae, ideo comprehensibiles sunt, non autem prout sunt in illius artis immensitate, nisi forte intelligatur, secundum quod sunt in ipsa tanquam in exemplari factivo. Et hoc modo concedi potest, ipsas comprehendi ab anima Christi, alio vero modo non, propter immensitatem et improportionalitatem.

[226] Hoc communissimum Scholasticorum axioma ex Aristotele, II *De anima*, text. 24 (c. 2), formavit Boëthius, sed verbis aliquatenus diversis.

[227] Fluvius Galliae, qui vulgo dicitur *la Seine*.

representa, hase de decir que es falso, porque representar dice relación a otro; mas Dios, aunque en sí mismo uniforme, sin embargo de muchas maneras ilustra y manifiesta; y como conoce objetos infinitos, algunos de éstos aprueba y otros reprueba, algunos determina realizar, otros no; algunos los muestra voluntariamente, otros ocultamente.—Además, aun concediéndose que cuanto es de sí conozca todas las cosas uniformemente, tampoco en este caso es concluyente el razonamiento, porque "lo recibido está en el recipiente según el modo de ser del recipiente y no de lo recibido"; y por tanto, siendo la potencia finita, es imposible, aunque todo se le muestre presente, que lo alcance y comprenda sino en la medida que le es posible; como si todo el Sena se pusiese al alcance del que lleva un ánfora, no lo agotaría todo, sino proporcionalmente a la capacidad del ánfora.

8. A lo que se objeta que el alma de Cristo es más capaz para conocer por el Verbo a que está unida que cualquier otra por disposición natural, hase de decir que es verdad, pero que no se sigue que si el alma comprende todas las cosas a las que la disposición se extiende, el alma de Cristo deba comprender todas las cosas que conoce por el Verbo; porque la disposición es al alma proporcional, no excedente su capacidad; no es ésta la manera como el alma de Cristo comprende al Verbo, que infinitamente excede su capacidad.

9. A lo que se objeta que conoce a todo el Verbo, luego también su potencia, hase de decir que esta razón no vale, porque aplicado al Verbo, significa privación de partes o afirmación de absoluta perfección; mas aplicado a la potencia, significa distribución extensiva a todos los posibles, porque la potencia incluye comparación con los posibles; y como es vario su significado, no es válida la razón aducida.

10. A lo que se objeta que más íntima está el alma de Cristo a las cosas como están en el Verbo que como están en su propia entidad, hase de decir que aunque esté más próxima, no por ello es más proporcionada. La comprensión encierra en sí de alguna manera la razón de proporcionalidad, y que lo finito sea conocido por el cognoscente; por tanto, como las cosas son finitas por su naturaleza y proporcionadas al alma, síguese que son comprensibles, no en cuanto existentes en la inmensidad del arte divino, a no ser que se entienda que están en él como en el ejemplar factivo. De esta manera puede concederse que las comprenda el alma de Cristo, pero no del otro modo, por razón de su inmensidad e improporcionalidad.

11. Ad illud quod obiicitur, quod aeque impossibile est contingentia certitudinaliter scire, sicut et infinita comprehendere; dicendum, quod illud non habet veritatem: quia, licet contingentia certitudinaliter cognoscere sit impossibile secundum cognitionem naturae; fit tamen possibile secundum illustrationem supra naturam, quae elevat animam ad cognoscendum res in arte aeterna, in qua incommunicabiliter sunt tam contingentia quam necessaria; sed comprehendere actu infinita non tantum est impossibile cognitione naturali, verum etiam cognitione gratuita, pro eo quod utraque est creata et limitata, ac per hoc non se extendit ad actu infinita.

12. Ad illud quod obiicitur de comparatione secretorum et infinitorum, dicendum, quod non est simile, sicut ex dictis patet: quia perceptio secreti quantumcumque occulti non dicit aliquid incompossibile naturae ipsius intellectus creati. Non sic est de comprehensione infiniti, quae implicat infinitatem in actu, et per hoc in substantia et virtute; quod nullo modo admittit aliqua creatura, nec per gratiam nec per gloriam.

13. Ad illud quod obiicitur, quod quodlibet comprehensum est comprehensibile a creatura; dicendum, quod licet singillatim de qualibet re possit concedi, quod sit comprehensibilis a creatura, quia quaelibet est finita; omnes tamen insimul sunt infinitae, et ideo incomprehensibiles. Et ideo ratio illa non procedit, pro eo quod proceditur a partibus divisim sumtis ad easdem, ut colliguntur in unum. Unde sicut non valet illud argumentum: domus ista potest capere quemlibet hominem per se, ergo potest capere omnes homines; sic nec illud valet.

14. Ad illud quod obiicitur, quod anima Christi comprehendit omnes entis differentias, et quod potentia cuiuslibet speciei se extendit ad infinita individua; dicendum, quod dupliciter est intelligere potentiam ad infinita, scilicet potentiam activam et potentiam passivam. Potentia activa ad infinita non est nisi in creatrice essentia, quae est actu infinita. Si autem ponatur in creatura potentia respectu infinitorum, est potentia passiva tantum, quae radicatur super finitum, habet tamen respectum ad infinitum principium activum, secundum illud quod dicitur in libro *De causis*[228]: "Omnes virtutes infinitae pendentes sunt per unum infinitum principium, quod est virtus virtutum". Secundum hoc dupliciter potest intelligi, cognosci sive comprehendi potentia infinita in creatura: vel quantum ad id, supra quod radicatur in creatura; et quia illud est actu finitum, ideo est comprehensibile; vel quantum ad principium activum extra,

[228] Propos. 16 : «Omnes virtutes, quibus non est finis, pendentes sunt per infinitum primum, quod est», etc.

11. A lo que se objeta que tan imposible es conocer lo contingente con certeza como comprender infinitas cosas, hase de decir que no es verdad; porque, aun cuando sea imposible conocer lo contingente con certeza mediante el conocimiento natural, no lo es mediante el conocimiento sobrenatural, que eleva al alma al conocimiento de las cosas en el arte eterno, en el que residen inmutables tanto los contingentes cuanto los necesarios; mas comprender cosas infinitas en acto no sólo es imposible mediante el conocimiento natural, sino también mediante el conocimiento gratuito, por ser ambos creados y limitados, y no extenderse, por consiguiente, a cosas infinitas en acto.

12. A lo que se objeta, sacado de la comparación de las cosas secretas e infinitas, hase de decir que no hay paridad, como se ve por lo dicho; porque el conocimiento de un secreto, por oculto que se le suponga, nada incluye incompatible con la naturaleza del entendimiento creado. No puede decirse otro tanto acerca de la comprensión de lo infinito, que supone infinidad actual, y por consiguiente en la substancia y en la virtud; lo que en manera alguna admite la creatura, ni elevada por la gracia ni por la gloria.

13. A lo que se objeta que todo lo comprensible lo es para la creatura, hase de decir que aunque puede concederse de cada cosa en particular, porque cada una de por sí es finita; mas como todas juntas son infinitas, son también incomprensibles. Por lo mismo, la razón no vale, por cuanto procede de las partes individualmente consideradas a las mismas en conjunto. Por lo que así como no vale este argumento: esta casa puede albergar a cualquier hombre, luego a todos los hombres; del mismo modo tampoco éste vale.

14. A lo que se objeta que el alma de Cristo comprende las diferencias del ser, y la posibilidad de cada especie se extiende a infinitos individuos, hase de decir que el concepto de potencia, aplicado a lo infinito, se puede entender de dos maneras, a saber: potencia activa y potencia pasiva. La potencia activa, con relación a lo infinito, sólo se encuentra en la esencia creadora, actualmente infinita. Si se admite en la creatura alguna potencia respecto de infinitos objetos, esta potencia es sólo pasiva, radicada en lo finito, aunque relacionada con el principio activo infinito, según lo que se dice en el libro *De Causis*: "Todas las potencias infinitas penden de un principio infinito, que es la potencia de todas las potencias". Conforme a este principio, de dos maneras puede ser entendida, conocida y comprendida la potencia infinita en la creatura: o en relación al fundamento que tiene la creatura, el cual, en cuanto finito actual, es comprensible, o en relación a un principio activo exterior, infinito actual. Según el primer modo, el alma de

quod est actu infinitum. Primo modo anima Christi comprehendit omnes entis differentias, tam in generibus respectu specierum, quam in speciebus respectu individuorum; secundo modo, prout refertur ad activam potentiam infinitam, cognoscit utique, non tamen per modum cognitionis comprehensivae, sed excessivae, sicut supra monstratum est. Et per hoc patet responsio.

15-16. Ad illud quod obiicitur de puncto et de amabili et scibili, dicendum, quod verum est, quod comprehendit omne amabile et scibile secundum esse, quod habet in propria natura; secundum autem esse, quod habet in causa prima infinita, sic dicitur scibile et comprehensibile soli potentiae infinitae; quia, licet secundum modum videatur aliquid creatum dicere, tamen secundum rem nihil dicit nisi potentiam efficientis, quae, cum sit infinita, a nullo finito potest comprehendi.

17. Ad illud quod obiicitur, quod anima Christi est omnino perfecta, et quod nihil remansit in potentia, quod non sit reductum ad actum; dicendum, quod verum est de potentia, quae est reducibilis ad actum omnino; potentia autem ad infinita nunquam ad actum reduci potest secundum totum [229] nisi secundum partem. Unde impossibile est, quod Deus faciat, quod continuum sit omnino divisum in omnia, in quae potest dividi; hoc enim repugnat perfectioni potentiae ipsius agentis et completioni creaturae, quae nata est esse in finitate [230]; et talis est potentia intellectus possibilis.

18. Ad illud vero quod obiicitur, quodsi intellectus agens esset in actu respectu omnium, ad quae possibilis est in potentia, quod tunc anima intelligeret infinita etc.; dicendum, quod non est simile: quia, si intellectus agens esset actu respectu infinitorum, secundum quod est potentia animae; tunc anima propria sua virtute se extenderet ad infinita. Non sic autem est in anima unita sapientiae aeternae: quia sapientia illa, etsi se extendat ad infinita, non est aliquid ipsius animae, sed supra animam; et ideo non oportet propter hoc, quod competat ipsi animae scire infinita. Praeterea, possibilis intellectus est proportionalis agenti, non sic sapientia increata ipsi animae intelligenti.

19-20-21. Ad illud quod obiicitur de anima Christi, utrum possit aliquid addiscere, et utrum cognoscat aliqua eorum quae Deus facturus non est et facere potest, et utrum cognoscat finita tantum, vel etiam infinita; patet responsio per distinctionem superius habitam: quia, cum anima Christi cognitionem comprehensivam habeat respectu omnium, quaecumque in universo fiunt, et excessivam respectu omnium, quae in divina arte continentur, et excessus ille sit in totalitate virtutis cognoscentis, et in summa familiaritate res-

[229] Videtur excidisse *sed non* post *totum*.
[230] Vide I *Sent.*, d. 43, q. 3 ad 6.

Cristo comprende todas las diferencias del ser, tanto las genéricas respecto de las específicas, cuanto éstas respecto de las individuales; en el segundo modo, en cuanto implica relación a una potencia activa infinita, conoce ciertamente, mas no mediante un conocimiento comprensivo, sino excesivo, según se ha demostrado más arriba. Queda, pues, clara la respuesta.

15-16. A lo que se objeta, tomado del punto, de lo amable y de lo conocible, hase de decir que es verdad, que comprende en sí cuanto se puede amar y conocer, en el ser que tiene según su naturaleza propia; mas según el ser que tiene en la primera causa infinita, se dice conocible y comprensible sólo por la potencia infinita; porque, aun cuando modalmente parezca significar algo creado, sin embargo realmente sólo significa la potencia de la causa agente, la cual, siendo infinita, por ningún ser finito puede ser comprendida.

17. A lo que se objeta que el alma de Cristo es absolutamente perfecta, sin resto alguno de potencialidad, hase de decir que es verdad, refiriéndose a la potencia reductible al acto; mas la potencia infinita jamás puede ser reducida al acto totalmente, sino parcialmente. Por lo que es imposible que Dios haga que lo continuo sea dividido en todas las partes en que es divisible; pues repugna a la perfección de la potencia agente y a la de la creatura, que por su naturaleza es finita; y tal es la potencia del entendimiento posible.

18. A lo que se objeta que si el entendimiento agente estuviese en plena actualidad respecto a todas las cosas para las que tiene potencia, el alma conocería cosas infinitas, etc., hase de decir que no hay paridad; porque, si el entendimiento agente estuviese en acto respecto a infinitas cosas, como potencia del alma, ésta por su propia virtud conocería infinitas cosas. No sucede esto en el alma unida a la sabiduría eterna, porque esta sabiduría, aunque se extienda a infinitas cosas, no es algo de la misma alma, sino algo superior a la misma; y, por tanto, no se debe concluir de esto que le competa conocer infinitas cosas. Además, el entendimiento posible es proporcional al agente, mas no la sabiduría increada al alma inteligente.

19-20-21. A lo que se objeta sobre el alma de Cristo, si puede aprender de nuevo alguna cosa, si conoce algo que Dios pudiendo no ha de hacer, y si conoce no sólo cosas finitas, mas también infinitas, es clara la respuesta por la distinción hecha más arriba; porque, como el alma de Cristo tiene conocimiento comprensivo de todas las cosas del universo, y excesivo respecto de las que contiene el arte divino, y este exceso absorbe totalmente la potencia cognoscitiva, y se realiza con suma familiaridad respecto del espejo representativo, es necesario que el alma de Cristo,

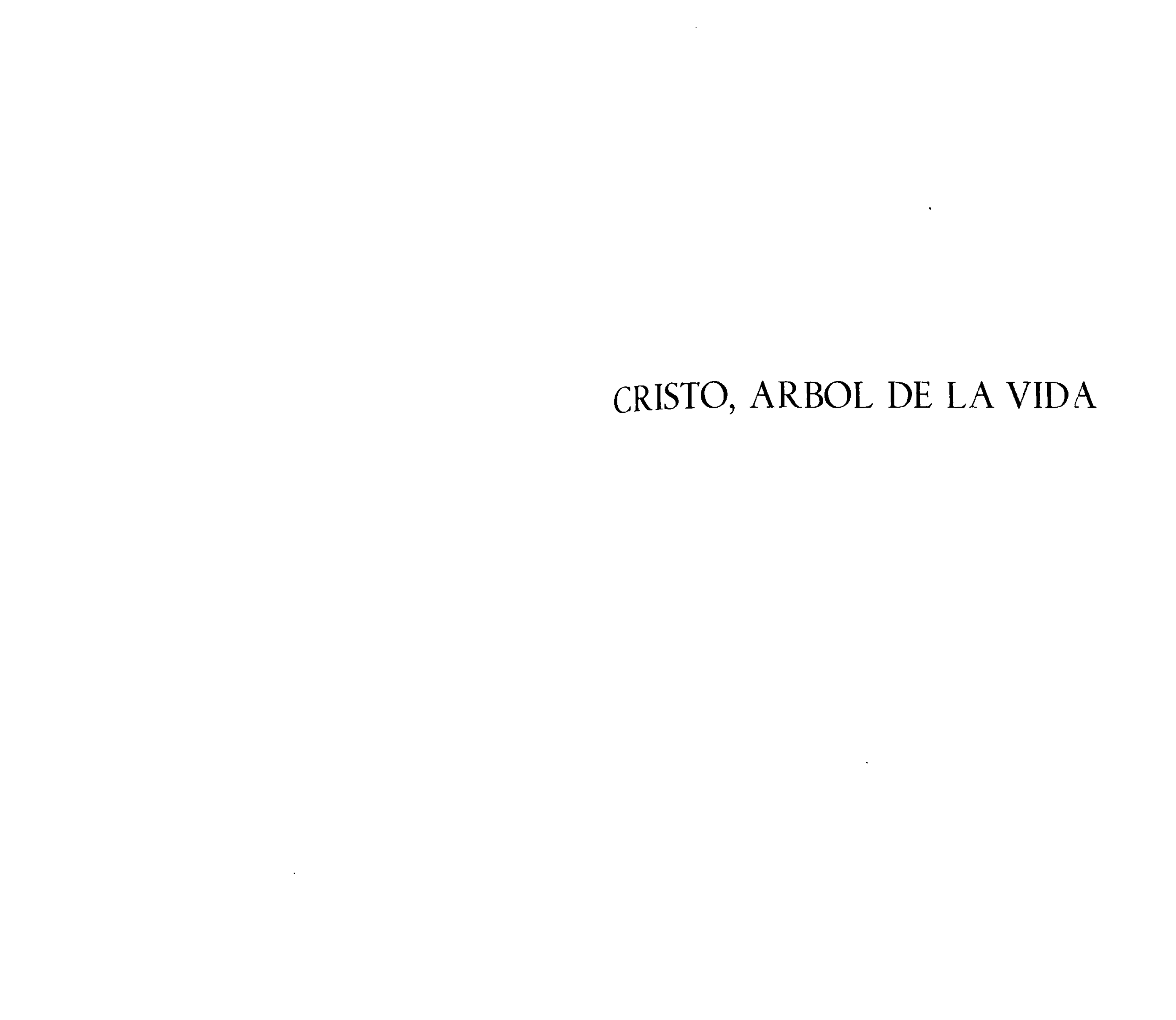
pectu speculi repraesentantis; oportet, quod anima Christi etsi non omnia comprehendat, quae divina sapientia comprehendit, quia tamen in omnia illa excedit, ideo totus eius appetitus est terminatus; ut, sicut nihil ultra adiici possit eius gratiae, sic nihil ultra adiici possit eius sapientiae, quia tantum datum est ei, quantum concedi potest alicui creaturae.

Ex his igitur quae dicta sunt et praedeterminata de sapientia Christi et quantum ad divinam naturam et quantum ad humanam, apparere potest modus cognoscendi tam in cognitione Creatoris quam in cognitione creaturae, non solum in statu patriae, verum etiam in statu viae. Ut enim sit ad unum dicere, fatendum est, Deum scire infinita, scire, inquam, se ipso, non similitudine; et similitudine non accepta, sed ipsa veritate exprimente et exemplativa rerum universarum, respectu quarum multae dicuntur similitudines et expressiones, non propter multitudinem et distinctionem secundum se, sed secundum intelligendi rationem; hae autem similitudines sive rationes aeternae sunt, a quibus manat omnis certitudo cognitionis creatae, tam in anima Christi quam in aliis spiritibus creatis; nec ipsae solae sunt rationes cognoscendi, sed cum his etiam similitudines acceptae ab extra; secundum statum viae et secundum statum patriae non solum requiritur lucis aeternae praesentia, sed etiam lucis aeternae influentia, non tantum Verbum increatum, sed etiam verbum interius conceptum; quod cum sit finitum, nec anima Christi nec aliqua alia anima potest esse comprehensiva Verbi aeterni nec scibilium infinitorum, licet in ea ferri habeat per excessum; qui quidem excessus est ultimus modus cognoscendi et nobilissimus, quem in omnibus libris suis laudat Dionysius, et maxime in libro *De mystica Theologia*. De quo etiam mystice quasi est tota Scriptura divina, et de quo Apocalypsis secundo [231]: *Dabo ei calculum, et in calculo nomen novum scriptum, quod nemo scit, nisi qui accipit;* quia istum cognoscendi modum vix aut nunquam intelligit nisi expertus, nec expertus, nisi qui est *in caritate radicatus et fundatus, ut possit comprehendere cum omnibus sanctis, quae sit longitudo, latitudo, etc.;* in quo etiam experimentalis et vera consistit sapientia, quae inchoatur in via et consummatur in patria; ad cuius circumlocutionem magis sunt idoneae negationes quam affirmationes, et superpositiones quam positivae praedicationes; ad cuius experientiam plus valet internum silentium quam exterius verbum. Et ideo hic finis verbi habendus est, et orandus Dominus, ut experiri [232] donet quod loquimur.

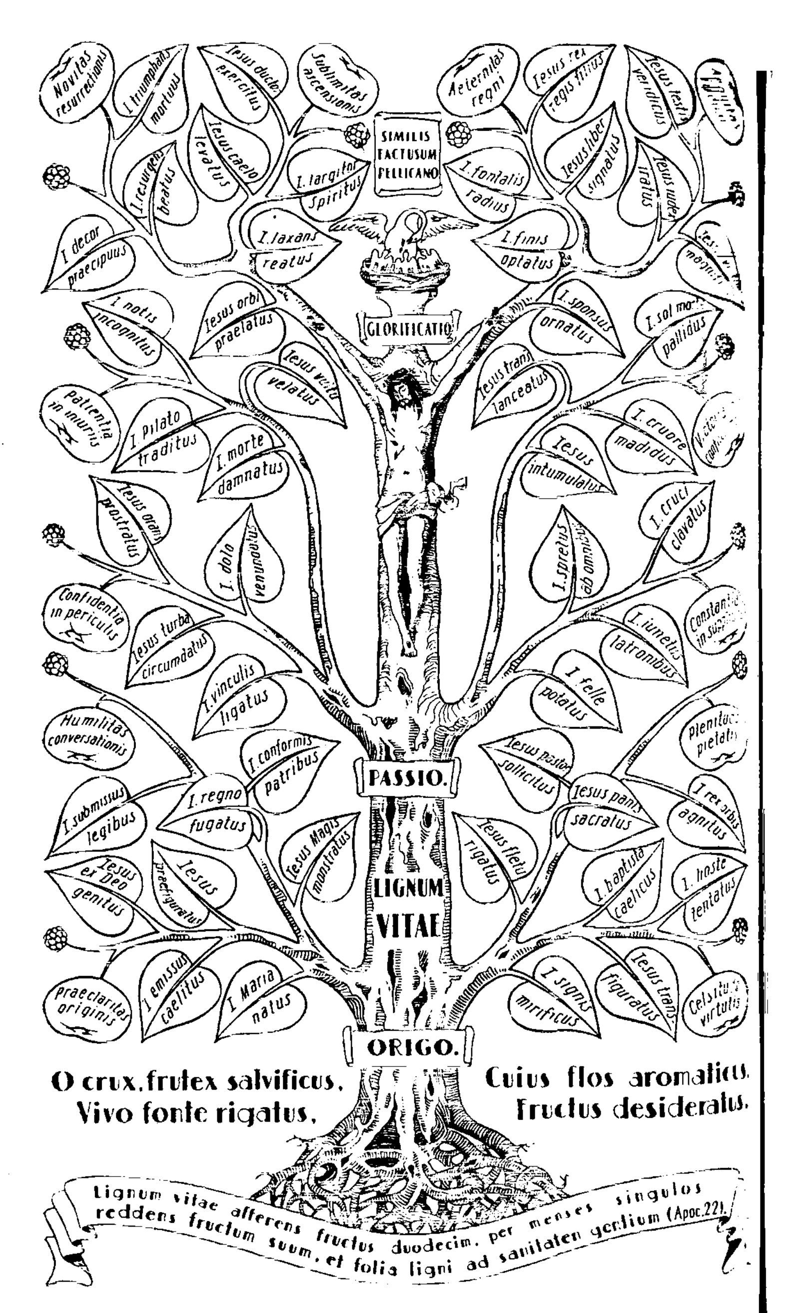
[231] Vers. 17: *Vincenti dabo manna absconditum et dabo illi calculum candidum et in calculo*, etc. — Alter textus est Eph., 3, 17; *In caritate radicati et fundati, ut possitis comprehendere*, etc.
[232] Cf. Dionysius, *De Mystica Theologia*, c. 1 seqq.

bien que no comprenda todas las cosas que comprende la sabiduría divina, sin embargo, como su conocimiento excesivo se extiende a todas estas cosas, su apetito queda totalmente saciado; para que, así como nada se puede añadir a su gracia, tampoco a su sabiduría, porque le ha sido concedida tanta cuanta se puede conceder a la creatura.

De todo cuanto se ha dicho y determinado sobre la sabiduría de Cristo, cuanto a su naturaleza divina y humana, puede esclarecerse el modo de conocer, tanto como creador cuanto como creatura, no sólo como comprensor, mas también como viador. Reduciéndolo todo a pocas palabras, ha de creerse que Dios conoce infinitas cosas, conoce, digo, por sí mismo, no por semejanza; no por semejanza recibida de fuera, sino por su misma verdad expresiva y ejemplar de todas las cosas, con respecto a las cuales se dice haber muchas semejanzas y expresiones, no porque en él haya distinción real entre las cosas, sino sólo según nuestra manera de entender. Estas semejanzas o ideas son eternas, y de ellas dimana toda la certeza del conocimiento creado, tanto en el alma de Cristo, cuanto en los otros espíritus creados; mas no son ellas solas las razones del conocer, sino que se les han de agregar las semejanzas recibidas del exterior; en el estado de viador y de comprensor, no sólo se requiere la presencia de la luz eterna, mas también su influencia; no sólo el Verbo increado, mas también el verbo interiormente concebido; el cual por ser finito no puede hacer al alma de Cristo ni a otra cualquiera comprensora del Verbo eterno ni de infinitos conocibles, aunque pueda ser conducida hacia ellos por el exceso; el cual es el último y más excelente modo de conocer, al que Dionisio alaba en todos sus libros, y más en particular en el *De mystica Theologia,* y del que está llena místicamente toda la Escritura divina, y del que se dice en el capítulo 2 del Apocalipsis: *Le daré una piedrecita blanca y en la piedrecita esculpido un nombre nuevo, que nadie lo sabe, sino aquel que le recibe;* porque este modo de conocer nunca o casi nunca es entendido sino por quien lo experimenta, ni el que lo experimenta, sino estando *arraigados y cimentados en caridad, a fin de que puedan comprender con todos los Santos cuál sea la anchura, y la longura,* etc.; en lo que consiste la experimental y verdadera sabiduría, que tiene su principio en el estado de vía y su consumación en la patria, para cuya expresión verbal más aptas son las negaciones que las afirmaciones y las fórmulas superlativas más que las positivas; para cuya experiencia más sirve el silencio interior que la voz exterior. Por tanto, aquí ha de imponerse término al hablar, debiéndose pedir al Señor que nos conceda experimentar lo que tratamos.



CRISTO, ARBOL DE LA VIDA



EL ARBOL DE LA VIDA

INTRODUCCIÓN

La autenticidad de este opúsculo, donde San Buenaventura tan magistral y delicadamente despierta la devoción a la Pasión y santa Humanidad de Jesucristo, está plenamente probada por gran multiplicidad de testimonios. Casimiro Oudino *(Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis,* t. III, col. 407, ed. Lipsiae 1722), lo califica de "no indigno del Doctor Seráfico por la excelencia de su contenido y por la belleza de la dicción latina". Sbaralea *(Supplementum ad scriptores Ordinis Minorum),* los editores Vénetos *(Diatriba historico-chronologico-critica,* t. I) y Bonelli *(Prodromus,* col. 560) lo atribuyen con toda certeza a San Buenaventura. Efectivamente, la misma índole interna del libro acusa los inconfundibles rasgos de la fisonomía doctrinal y literaria del Seráfico Doctor. Además de esto, el testimonio de 175 códices que describen los PP. Editores de Quaracchi *(Opera om.,* VIII, p. XXXIX ss.), más los diez códices que señala el padre E. Longpré *(Archiv. Francisc. Hist.,* XVI (1933), p. 552, nota 3) encontrados posteriormente a esta edición, unánimemente atribuyen la paternidad de este escrito a San Buenaventura.

El título *Lignum vitae,* con que generalmente es conocido este opúsculo, es omitido por algunos códices. Otros lo expresan en otros términos, por ejemplo: *Arbor crucis, Tractatus de arbore crucis, Arbor vitae, Fasciculus myrrhae, Contemplatio de passione Domini.* Sbaralea nombra la antigua edición, sin lugar ni año (que cree hecha en Venecia en 1487), la cual lo intitula así: *De Iesu Christi vita contemplatio.*

*
* *

La imagen del "Arbol de la vida".—Como observará el lector, el texto de esta introducción va precedido de un grabado que representa a Jesucristo clavado en una cruz figu-

rada por un árbol constituído por ramas, hojas, flores y frutos. Esta figura, en la forma en que aparece, tiene su historia y explicación.

Con una delineación más o menos artística, esta imagen viene reproducida con mucha frecuencia por los códices, comenzando por los más antiguos. El manuscrito de la Bibl. Municip. de Perusa, *Cód. 280 (E. 27),* perteneciente al siglo XIII, contiene este opúsculo con el título *Arbor passionis secundum Bonaventuram,* el cual ocupa los folios 96-114. En el folio 99 trae una bella miniatura que representa el árbol de la Pasión, a saber, a Cristo en cruz, sobre un fondo azul que figura el cielo estrellado, con los símbolos de los evangelistas a los cuatro ángulos del dibujo. El Arbol está formado por un conjunto de tiras que llevan inscripciones referentes a la Pasión y a las palabras de Cristo en la cruz, y que bajan en espiral alrededor de la cruz, y además una serie de medallones que llevan inscritos, en rojo, otros textos; todo ello tomado de los versículos correspondientes a las distintas partes en que se divide este opúsculo.

Otra imagen del *Arbol de la vida,* notable por su belleza, trae igualmente el manuscrito de la Bibl. Ducal de Darmstadt, *Cód. 1777,* folio 44, del final del siglo XIII.

Las ediciones, desde las más antiguas, vienen también precedidas de este dibujo.

Entre todas estas representaciones pictóricas sobresale, por sus grandes dimensiones y por su acabada ejecución artística, la imagen del *Arbol de la vida* que decora la pared del refectorio del convento de *Santa Croce* de Florencia, en la cual, entre otras figuras, se incluye también a San Buenaventura. No consta con certeza quién sea el autor de esta pintura, pues mientras unos la atribuyen a Francisco de Volaterra (alrededor de 1350), otros señalan como autor a Pedro Gerino (alrededor de 1380).

La presencia del dibujo de la imagen del *Arbol de la vida* en los códices arranca de los tiempos inmediatos a la muerte del santo Doctor, o tal vez aún durante su vida, como lo demuestran los dos códices que hemos citado, ambos del siglo XIII. No creemos que esto haya sido una mera invención de los copistas, sino que el original, de donde dependen estos manuscritos, traía ya esta imagen delineada por el mismo autor, la cual tan maravillosamente compendia, de una manera gráfica, todo el tratado que la sigue, y que los copistas consideraban como una parte integrante de este escrito.

Efectivamente: en el prólogo de este opúsculo, San Buenaventura, fino conocedor de la psicología humana, declara que para ayudar a la inteligencia en la comprensión de la sublime doctrina que encierra este tratado, se sirve de la imaginación, cuyas impresiones nos entran por los sentidos, para dejar grabada en ella, en la imagen de un árbol, "in imaginaria quadam arbore", los distintos misterios acerca del origen y vida, pasión y glorificación del Salvador. He aquí las palabras del santo Doctor con las que describe esta imagen: "Et quoniam imaginatio iuvat intelligentiam, ideo quae ex multis pauca *collegi in imaginaria quadam arbore sic ordinavi atque disposui,* ut in prima et infima ramorum ipsius expansione Salvatoris *origo* describatur et *vita,* in medio *passio,* et *glorificatio* in suprema. Et in prima quidem ramorum serie quatuor altrinsecus secundum alphabeti ordinem ponentur *versiculi,* similiter in secunda et tertia, ex quorum quilibet instar fructus unica pollulatio pendet, ut sic sint quasi duodecim rami afferentes duodecim fructus iuxta mysterium *ligni vitae*". *(Obras de San Buenaventura,* t. II, página 290, n. 2).

Claramente deja entender el santo Doctor con estas palabras que el contenido doctrinal de este opúsculo lo había sintetizado en un gráfico, en una imagen, fácil de ser conservada en la imaginación, a la cual, puesta al principio, se ajustaba la descripción que acabamos de anotar. Las primeras copias dependientes del original, naturalmente, lo habrían de reproducir en toda su integridad, de donde se habría de trasmitir a los manuscritos posteriores. Este origen bonaventuriano del dibujo explica la persistencia del mismo en los códices y ediciones en el curso del tiempo.

Para comprender mejor esta descripción del *Arbol de la vida* hecha por el Seráfico Doctor, conviene tener presente las siguientes observaciones: con el nombre de *versículos* se entienden estrofas completas de cuatro versos; por lo tanto, de los tres planos en que se divide el *Arbol,* el primero consta de dos ramas que se extienden a una y otra parte del mismo; cada una de estas ramas se bifurca en otras dos, compuestas de cuatro hojas, una flor y cuatro frutos. Cada una de las hojas contiene un verso; de donde, siendo éstas cuatro, cada rama secundaria representa una estrofa; consiguientemente, el primer plano tiene cuatro estrofas con 16 versos en conjunto. Dígase lo mismo del segundo y tercer plano, y se tendrán 12 estrofas con 48 versos, que corresponden a las materias que tratan los 48 capítulos o partes en que se divide el opúsculo.

Las palabras *secundum ordinem alphabeti* no se han de entender de la disposición de los versos en orden alfabético, sino que en la primitiva imagen dibujada por el santo Doctor, los frutos—*praeclaritas originis, humilitas conversationis,* etcétera—iban señalados ordenadamente con las letras del alfabeto A B C D... A estas 12 estrofas hay que añadir tres: la primera, que hace alusión a toda la materia tratada en el

opúsculo, viene incluída en el prólogo, la cual está expresada al pie del *Arbol:*

O crux, frutex salvificus,
Vivo fonte rigatus,
Cuius flos aromaticus,
Fructus desideratus.

Las otras dos estrofas, contenidas también en el dibujo primitivo, las indica claramente con estas palabras del prólogo: "Per quam (crucem) sancti Spiritus caritas in cordibus devotis nutritur et septiformis gratia diffunditur, *sicut supremis et postremis versiculis postulatur*". De donde se infiere claramente que en lo más alto del dibujo original se hallaban expresadas estas dos estrofas. Son muchos los códices que las han conservado, cuyo texto unánime, puesto al final del prólogo, es el siguiente:

His nos ciba fructibus,
Illustra cogitatus,
Rectis duc itineribus,
Hostis frange conatus.

Sacris reple fulgoribus,
Spira pios afflatus,
Sisque Christum timentibus
Tranquillus vitae status. Amen.

Se explica fácilmente que estas estrofas hayan desaparecido de los dibujos posteriores, por el lugar que ocupaban, en lo más alto de la imagen: no siempre era cómodo para los copistas incluirlas en el dibujo por la restricción de espacio de que disponían. Por esta causa, suprimidas en los primeros ejemplares, no aparecieron ya en los siguientes que dependían de éstos y en las ediciones. Sin embargo, la genuinidad de estas estrofas queda probada con toda certeza, además de las palabras del santo Doctor, arriba indicadas, por los códices que las han conservado, notables por su género y calidad. Es también digno de notar que el remate de la imagen del *Arbol de la vida* con estas estrofas está en plena consonancia con la oración para pedir los dones del Espíritu Santo, que cierra todo el tratado.

*
* *

DESCRIPCIÓN DEL "ARBOL DE LA VIDA".—No se necesitan grandes aclaraciones para describir el contenido del *Arbol de la vida.* La composición de esta imagen es tan clara y representativa del objeto propuesto, que éste, por sí mismo, salta inmediatamente a los ojos y mente del observador. Es la síntesis gráfica de todo el tratado del *Lignum vitae,* maravillosamente adaptada para fijar de golpe en la imaginación

y, por ésta, en la mente, el gran poema de la redención. San Buenaventura sostiene una lucha tenaz contra la triste facilidad del hombre de olvidar el gran beneficio que le viene de la cruz. Con redoblado esfuerzo insiste, en cuantas ocasiones se le presentan, en presentar estos misterios, con doctrina sólida, clara e insinuante, al alma cristiana. No es ya solamente el teólogo que escudriña las profundidades de las gestas de la redención para sacar de allí el contenido doctrinal que forma el sistema armonioso de las verdades de nuestra fe; es el místico, el maestro de espíritu, el conductor de almas, el que quiere encarnar estas verdades en la conciencia cristiana para que sean en ella principio vital, motor de operaciones divinas y germen de vida eterna. Si la grandeza del beneficio divino exige del hombre el recuerdo y alabanza perenne, San Buenaventura compone un *Oficio de la pasión,* distribuído en las distintas horas canónicas del día, para facilitar al alma cristiana la ocupación en este noble menester. Si nuestra gratitud ante este don debe penetrar hasta la medula de nuestro espíritu para establecerse allí de un modo permanente, el Doctor Seráfico redacta unas *Meditaciones de la pasión,* que, sabiamente combinadas y distribuídas en las distintas horas del día, a la par que el Oficio Divino, van creando una conciencia de delicada sensibilidad a los favores divinos. Y así van brotando de la pluma de San Buenaventura las distintas obras orientadoras del espíritu.

No es otra la idea que persigue el santo Doctor al redactar este precioso tratado y, sobre todo, al sintetizarlo en este gráfico de la imagen del *Arbol de la vida:* grabar en la memoria, de una manera indeleble, el don sublime de la encarnación con todas las inapreciables consecuencias que de él se derivan.

Representa, pues, el centro de la obra de Jesucristo: la redención. En medio del *Arbol,* en forma de cruz, se encuentra la figura del Salvador crucificado, con el cual se identifica la vida de todo él. Consta de tres cuerpos. Del primero y más inferior, el *origen* y *vida* del Señor, salen dos ramas que se extienden a una y otra parte del *Arbol,* de las cuales, bifurcadas a su vez, brotan las dieciséis hojas con los cuatro frutos. La rama de la parte izquierda trae en sus hojas los versos que recuerdan los orígenes del Salvador; la de la derecha, los hechos de su vida. Ambas llevan pendientes cuatro frutos en las cuatro ramificaciones secundarias, donde se indican cuatro prerrogativas del Señor en este período de su vida.

En el segundo cuerpo, el de la *pasión,* la ramificación es idéntica al primero, pero en todo él las hojas y los frutos recuerdan los diversos momentos y virtudes de la pasión.

Igual disposición tiene el tercer cuerpo, la *glorificación*, dedicado todo él a conmemorar los misterios seguidos a la triunfante resurrección y su vida gloriosa en el cielo y en la Iglesia.

*
* *

EL OPÚSCULO "EL ARBOL DE LA VIDA".—La piedad cristiana ha dispensado en todo tiempo una acogida calurosa a este escrito de San Buenaventura. La prueba nos la dan, no sólo los 185 códices y las muchas ediciones que se conservan todavía, sino también el hecho de que no pocos escritores lo alargaran y comentaran o redactaran nuevos escritos similares a base de este opúsculo. El manuscrito de la Biblioteca Municipal de Orleáns (Francia), *Cód. 190,* del siglo XV, contiene el opúsculo *Lignum vitae* según la idea de San Buenaventura. Trae los mismos títulos, pero un texto tan ampliado que le da una extensión tres veces mayor que el original.

El famoso libro *Arbor vitae crucifixae Iesu* de Ubertino de Casale, escrito en el monte Alevenia en 1305, no sólo adopta la idea directriz de toda su obra del tratado de San Buenaventura, sino que toma no pocos versos y transcribe con harta frecuencia los textos mismos de este opúsculo y de otras obras del santo Doctor.

El instinto de la piedad cristiana de conservar, repetir y orar según aquellas fórmulas que, por su unción peculiar, más la elevan a Dios, ya desde el siglo XIII adaptó a estos versos melodías musicales, convirtiéndolos en cantos populares para ensalzar las divinas alabanzas. Testimonio de esto es la *Crónica* de Fr. Bartolomé Aquense, O. P., que se conserva en la Biblioteca de la Universidad de Turín, *Códice G II 34,* del siglo XIII. En el folio 57 se leen estas palabras: "Illo etiam tempore floruit Bonaventura, magnus frater in Ordine Fratrum Minorum et bonus clericus et devotus Crucifixo. Qui posuit passionem Iesu in cantilena fletus sequentiae, quae sic currit: *O crux, fructus salvificus* et cetera, et in qualibet clausula replicatur: *O crux* etc. Require, alibi habes".

En los manuscritos se conservan todavía dos melodías antiguas distintas. Una se halla en la Biblioteca Real de Berlín, *Cód. Mss. lat. Oct. 31,* folio 72. Esta melodía es sencilla, y está adaptada a los versos genuinos del santo Doctor. La otra, de composición más artificiosa y adaptada a los versos de forma más ampliada, se conserva en la Biblioteca Ducal de Darmstadt, *Cód. 2777.* En esta melodía sigue a cada estrofa el *retornello* de que habla Bartolomé Aquense. Ambas melodías han sido publicadas, según la notación de los manuscritos y también con la transcripción a la notación moderna, en la segunda edición de la traducción alemana del *Lignum vitae,* publicada por el librero Herder en Friburgo, 1888.

De los 175 códices que los PP. Editores describen *(Opera om.,* VIII, p. XLI ss.) han escogido 27, los de más garantía por su antigüedad y fidelidad del texto, según los cuales han publicado la edición crítica.

*
* *

CONTENIDO DOCTRINAL DEL "ARBOL DE LA VIDA".—San Buenaventura describe en este breve opúsculo lo que pudiéramos llamar el círculo completo de todo el misterio de la encarnación. Desde el momento en que el Verbo, engendrado de toda eternidad por el Padre, baja a las purísimas entrañas de la Virgen Santísima y asume la santa Humanidad engendrada por ésta en el tiempo, hasta el otro momento en que esta Humanidad triunfante, unida personalmente al Verbo, vuelve al seno del Padre, el santo Doctor, con mano maestra, va trazando, con breves y vivas pinceladas, los principales rasgos de la fisonomía humana y divina de este profundo misterio, principio de las verdades de nuestra fe y fundamento de toda la teología que de estas verdades dimana. Hábil e ingenioso constructor de profundas y claras síntesis teológicas, como son casi todas sus obras, San Buenaventura va condensando en estos cuadros maravillosos y patéticos una densidad de doctrina y afectos divinos que, con claridades celestiales y fuerzas sobrenaturalmente comunicadas, arrastran el corazón del hombre a la contemplación, admiración y amor profundo y convencido del Dios-hombre.

Fino conocedor de la psicología humana y maestro consumado en el arte de enseñar, el Doctor Seráfico se adelanta en tres siglos al Doctor Místico del Carmelo, San Juan de la Cruz, en la forma gráfica y disposición literaria de infiltrar la doctrina en el alma cristiana. Ya antes que San Juan de la Cruz, en la *Subida del monte Carmelo,* sintetiza aquí San Buenaventura el contenido doctrinal en una imagen, la del *Arbol de la vida,* en cuya representación tan graciosamente distribuye los versos de la composición poética, cuyas estrofas, verso por verso, va desarrollando luego en los distintos cuadros doctrinales que integran todo el escrito.

El verdadero discípulo de Cristo debe aspirar a su plena configuración con su Modelo crucificado, con el cual debe estar pendiente en la misma cruz. Según afirma San Pablo (Gal., 2, 19), debe estar crucificado con El en su espíritu y en su carne. Solamente será capaz de experimentar

en sí el sentido y el afecto—dice el santo Doctor—aquel que con la vivacidad de la memoria, con la agudeza del entendimiento y con el amor de la voluntad llegue a perpetuar en sí, con delicados sentimientos de gratitud, el recuerdo perenne del inmenso beneficio de la redención, realizado en el Arbol de la cruz.

Encender estos afectos en el corazón, ilustrar el entendimiento con estas verdades celestiales e incrustar en la memoria el recuerdo imborrable de ellas, he aquí el objeto que se propone San Buenaventura al cantar el poema del *Arbol de la vida.*

Si bien no lo cita explícitamente, no cabe duda que el santo Doctor toma esta imagen e idea del Apocalipsis, 22, 2: *En medio de la plaza de la ciudad y de la una y otra parte del río estaba el árbol de la vida, que produce doce frutos, dando cada mes su fruto: y las hojas del árbol sanan a las gentes.* Habla el santo Doctor de las doce ramas frondosas que brotan de este *Arbol,* cuyas hojas, como medicina eficacísima, preservan de las enfermedades o reparan las contraídas; cuyas flores, con la belleza de sus colores y suavidad de sus aromas, recrean los corazones movidos de santos deseos; cuyos frutos, penetrados de celestial sabor, se ordenan para saciar, sin fastidio posible, a los que integran la familia de Dios. Aunque sea Cristo, por su caridad inmensa, el fruto único e indiviso de este *Arbol,* llegado a la madurez sabrosa por el calor del Sol eterno, propuesto para ser el alimento en la mesa celeste, sin embargo, por razón de sus múltiples estados, dignidades, virtudes y prodigiosas obras, alimenta a las almas con multiplicados consuelos, que el santo Doctor reduce a doce. Así tenemos que de la primera rama del *Arbol* pende el fruto con el cual se representa el *origen* divino de Cristo y su gracioso nacimiento humano; en cuya consideración el alma se hinche de la suavidad del sabor celestial en él contenido. En el segundo se saborea la *condescendencia* divina al conformarse con nosotros. En el tercero, la grandeza de su poder. En el cuarto, la plenitud de piedad inmensa. En el quinto, su imperturbable confianza en medio de mil peligros. En el sexto, la invicta paciencia probada por las injurias y sarcasmos sin cuento. En el séptimo, la constancia admirable en medio de innumerables y acerbos tormentos. En el octavo, la victoria plenamente reportada en el momento de su muerte dolorosa. En el noveno, la novedad de su resurrección, adornada de sus dotes admirables. En el décimo, la grandiosidad de la ascensión difusiva de los espirituales carismas. En el undécimo, la justeza del juicio venidero. En el duodécimo, el reino divino que nunca verá fin.

Estas divinas prerrogativas que, cual celestiales fulgores, irradian de Cristo sobre el alma que las contempla, alcanzan el nombre de frutos porque, a modo de éstos, con su divina suavidad recrean el alma que en ellos concentra su piadosa meditación, al par que, con su misterioso poder nutritivo, la consolidan y robustecen en las etapas dolorosas de la peregrinación terrestre.

Para percibir en lo más íntimo del alma el divino sabor de estos frutos, debe ésta anteponer la fe a la razón, la consideración devota a la pura especulación, la santa sencillez a la investigación curiosa; en una palabra, la cruz salvadora de Cristo a la prudencia de la carne.

Estas son las ideas que, como preámbulo de este tratado, propone el santo Doctor en el prólogo.

Los misterios del origen y vida del Salvador en la primera parte, los de su pasión dolorosa en la segunda y los de su feliz y dichosa glorificación en la tercera, divididas cada una de estas partes en cuatro estrofas de cuatro versos, forman todo este poema que San Buenaventura va exponiendo, verso por verso, en las páginas sucesivas.

LIGNUM VITAE

PROLOGUS

1. *Christo confixus sum cruci,* ad Galatas secundo[1].

Verus Dei cultor Christique discipulus, qui Salvatori omnium pro se crucifixo perfecte configurari desiderat, ad hoc potissimum attento mentis conatu debet intendere, ut Christi Iesu crucem circumferat iugiter tam mente quam carne, quatenus praefatum Apostoli verbum veraciter valeat in semetipso sentire. Porro huiusmodi affectum et sensum is duntaxat apud se vivaciter experiri meretur, qui, dominicae passionis non immemor nec ingratus, laborem et dolorem amoremque crucifixi Iesu tanta memoriae vivacitate, tanto intellectus acumine, tanta voluntatis caritate considerat, quod veraciter illud sponsae proferre potest eloquium[2]: *Fasciculus myrrhae dilectus meus mihi, inter ubera mea commorabitur.*

2. Ut igitur praefatus in nobis accendatur affectus, formetur cogitatus, imprimatur memoria, ex sacri Evangelii silva, in qua de vita, passione et glorificatione Iesu Christi diffuse tractatur, colligere studui hunc *myrrhae fasciculum,* quem et paucis et ordinatis et correspondentibus sibi verbis compegi propter facilitatem memoriae, nec non simplicibus, consuetis et rudibus propter declinandum curiositatis vitium, fovendam quoque devotionem et aedificandam fidei pietatem.—Et quoniam imaginatio iuvat intelligentiam, ideo quae ex multis pauca collegi in imaginaria quadam arbore sic ordinavi atque disposui, ut in prima et infima ramorum ipsius expansione Salvatoris origo describatur et vita, in media passio, et glorificatio in suprema. Et in prima quidem ramorum serie quatur altrinsecus secundum alphabeti ordinem ponentur versiculi, similiter in secunda et tertia, ex quorum quolibet instar fructus unica

[1] Vers. 19.
[2] Cant., I, 12.

EL ARBOL DE LA VIDA

PRÓLOGO

1. *Enclavado estoy con Cristo en la cruz.* El verdadero adorador de Dios y discípulo de Cristo, deseoso de perfectamente conformarse con el Salvador de los hombres, por él crucificado, debe ante todas las cosas y con todo el esfuerzo de su mente procurar llevar consigo la cruz de Cristo así en el espíritu como en el cuerpo, de forma que pueda sentir realmente en sí mismo la citada frase del Apóstol. Pero un tan grande afecto y sentimiento sólo aquél merece experimentarlo vivamente que, reconocido a la pasión del Salvador y recordándola de continuo, considera los trabajos y los dolores y el amor de Jesús crucificado con tanta viveza de memoria, con tal agudeza de entendimiento y con tan encendido afecto de voluntad, que pueda con verdad repetir el desahogo de la Esposa: *Manojito de mirra es mi amado para mí; morará entre mis pechos.*

2. A fin de que en nosotros se encienda este afecto, se forme esta meditación, se imprima esta memoria, me apliqué a juntar este *manojito de mirra,* espigando, como en sagrada selva, en el santo Evangelio que difusamente trata de la vida, pasión y glorificación de Jesucristo. Helo entretejido con sentencias breves, pocas, ordenadas y correlativas, que faciliten la memoria, sirviéndome de palabras sencillas, ordinarias y vulgares por huir del vicio de la curiosidad y a fin de encender la devoción y edificar la piedad de los fieles. Y puesto que la imaginación favorece a la inteligencia, las pocas cosas en que va resumido el amplísimo argumento, las he ordenado y dispuesto en un árbol ideal en la siguiente forma: en la primera ramificación inferior se describe el origen y la vida del Salvador, en el medio la pasión, y la glorificación en la cima. En la primera serie de ramas, van colocados de una y otra parte cuatro versitos por orden alfabético, y lo mismo en la segunda y tercera ramificación, de cada uno de los cuales cuel-

pullulatio pendet, ut sic sint quasi duodecim rami afferentes duodecim fructus iuxta mysterium *ligni vitae* [3].

3. Describe igitur in spiritu mentis tuae arborem quandam, cuius radix irregetur fonte scaturitionis perpetuae, qui etiam *excrescat in fluvium* vivum et magnum, quatuor videlicet capitum, ad irrigandum totius Ecclesiae paradisum [4]. Porro ex huius arboris stipite duodecim rami frondibus, floribus et fructibus adornati consurgant, sitque folium eius contra omne genus morbi medicamentum efficacissimum, tam praeservans, quam reparans, pro eo quod *verbum crucis virtus Dei est in salutem omni credenti.* Flos autem sit omnis coloris formositate decorus omnisque odoris suavitate respersus, qui desiderantium anxia corda et refocillet et attrahat. Fructus tandem sit duodenus, *habens in se omne delectamentum et omnis saporis suavitatem* [5], qui sic domesticis Dei ad gustandum proponitur, ut semper eo satientur edentes, et tamen nunquam fastidiant.—Et hic quidem fructus est, qui de virginali utero traxit originem et in ligno crucis ad maturitatem saporosam per aeterni solis calorem meridianum, Christi videlicet caritatem, pervenit et in horto paradisi caelestis, mensa scilicet Dei, desiderantibus ipsum proponitur degustandus. Et hoc insinuat primus versiculus, quo dicitur:

O crux, frutex salvificus,
Vivo fonte rigatus,
Cuius flos aromaticus,
Fructus desideratus.

4. Verum licet hic fructus unus sit et indivisus, quia tamen secundum eius multiplices status, dignitates, virtutes et opera multiformibus consolationibus devotas animas cibat, quae quidem ad duodenarium numerum reducuntur; ideo fructus hic ligni vitae quasi sub duodecim saporibus in duodecim ramis gustandus proponitur atque describitur: ut in primo ramusculo mens Christo devota saporem suavitatis percipiat, praeclaram Salvatoris sui recogitando originem dulcemque nativitatem; in secundo ramusculo, dignativae condescensionis conversationem perhumilem; in tertio, celsitudinem perfectae virtutis; in quarto, plenitudinem abundantissimae pietatis; in quinto, confidentiam, quam habuit in periculo passionis; in sexto, patientiam, quam exhibuit in illatis iniuriis et contumeliis magnis; in

[3] Respicitur hic et in sequentibus Apoc., 22, 1, 2: *Et ostendit mihi fluvium aquae vivae, splendidum tanquam crystallum, procedentem de sede Dei et Agni. In medio plateae eius et ex utraque parte fluminis lignum vitae, afferens fructus duodecim, per menses singulos reddens fructum suum, et folia ligni ad sanitatem gentium.*

[4] Cf. Esther, 10, 6; Gen., 2, 10, 6, et Apoc., loc. cit. Deinde allegatur Rom., 1, 16.

[5] Respicitur Sap., 16, 20.

ga, a guisa de fruto, un solo brote; y así los doce ramos ofrecen los doce misteriosos frutos del *Arbol de la Vida*

3. Describe, pues, en lo secreto de tu mente el ideado Arbol, regado en las raíces por la fuente del manantial perenne, fuente que vaya creciendo *hasta formar un río* vivo y caudaloso, de cuatro canales, para regar el paraíso de toda la Iglesia. Del tronco del árbol levántense los doce ramos con sus hojas, flores y frutos. Las hojas sean medicina universal eficacísima, preventiva y reparadora de todo linaje de enfermedades; *puesto que la palabra de la cruz es virtud de Dios para salud a todo creyente.* Sean las flores hermosas con la hermosura de todos los colores, y fragantes con la suavidad de todos los aromas; y restauren y aficionen los acongojados corazones de los que desean y suspiran. Y sean doce los *frutos, cargados de todo deleite y de la dulcedumbre de todo sabor,* para que, comiendo de ellos los familiares de Dios, siempre sean hartos, mas sin hastío. A este fruto duodenario corresponde el fruto nacido del seno virginal, que en el árbol de la cruz llegó a madurez saporosa, por el calor vivificante del Sol eterno —la caridad de Cristo—, y ahora, en el jardín del paraíso celeste—la mesa de Dios—se ofrece para ser gustado de cuantos lo desean. Y esto insinúa la primera estrofa que dice:

Oh Cruz, arbusto salutífero,
Por la fuente viva regado,
Tu flor es aromática,
Tu fruto, suspirado.

4. Mas, aunque uno e indivisible, este fruto nutre las almas devotas, según los diversos estados, dignidades, virtudes y obras, con multiformes consolaciones, por cuya causa, no sin razón, lo he propuesto y diseñado en forma que declare los doce sabores del árbol de la vida en otros tantos ramos. En el primer ramito el alma devota gusta sabor de suavidad, meditando el origen preclaro y dulce nacimiento de su Salvador; en el segundo ramito, la humildísima convivencia y condescendencia generosa; en el tercero, la alteza de la virtud perfecta; en el cuarto, la plenitud de la sobreabundante piedad; en el quinto, el valor que tuvo en la prueba de la pasión; en el sexto, la paciencia que manifestó entre tantos ultrajes y contumelias excesi-

septimo, constantiam, quam servavit in ipso cruciatu et dolore asperrimae crucis; in octavo, victoriam, quam assecutus est in conflictu et transitu mortis; in nono, resurrectionis novitatem miris dotibus adornatam; in decimo, ascensionis sublimitatem, spiritualium charismatum diffusivam; in undecimo, aequitatem futuri iudicii; in duodecimo, aeternitatem divini regni.

5. Hos autem ideo voco fructus, quia sua multa suavitate delectant et virtuositate confortant animam meditantem in his et diligentius singula pertractantem, si tamen exemplum abhorreat praevaricantis Adae, qui *lignum scientiae boni et mali* praetulit *ligno vitae* [6].—Quod quidem vitare non potest, nisi rationi fidem, investigationi devotionem, curiositati simplicitatem, tandemque carnali sensui omni seu prudentiae carnis sacram praeferat Christi crucem [7], per quam Sancti Spiritus caritas in cordibus devotis nutritur, et septiformis gratia diffunditur, sicut in duobus supremis et postremis versiculis postulatur.

6. Dicatur igitur non sine devotione et lacrymis:

His nos ciba fructibus,
Illustra cogitatus,
Rectis duc itineribus,
Hostis frange conatus.
Sacris reple fulgoribus,
Spira pios afflatus,
Sisque Christum timentibus
Tranquillus vitae status. Amen.

Sequuntur capitula opusculi.

DE MYSTERIO ORIGINIS

Fructus I: Praeclaritas originis

Iesus, ex Deo genitus.
Iesus, praefiguratus,
Iesus, emissus caelitus.
Iesus, Maria natus.

Fructus II: Humilitas conversationis

Iesus, conformis Patribus.
Iesus, Magis monstratus.
Iesus, submissus legibus.
Iesus, regno fugatus.

[6] Respicitur Gen., 2, 9.
[7] Similia dicuntur in *Itinerar. mentis in Deum*, prolog., n. 4.

vas; en el séptimo, la constancia que mantuvo en medio de los dolores y martirios de la aspérrima cruz; en el octavo, la victoria obtenida en la agonía y tránsito de la muerte; en el noveno, la novedad de la resurrección adornada de dotes maravillosas; en el décimo, la alteza sublime de la ascensión, derramadora de los espirituales carismas; en el undécimo, la equidad del juicio venidero; en el duodécimo, la eternidad del reino divino.

5. Y los llamo frutos, porque con su mucha suavidad deleitan y con su eficacia confortan el alma que los medita y rumia con cuidado cada uno de por sí, con tal que deteste el ejemplo de Adán prevaricador, que prefirió *el árbol de la ciencia del bien y del mal al Arbol de la Vida.* Mas no evitará el árbol maldito, si no prefiere la fe a la razón, la devoción al estudio, la sencillez a la curiosidad, y finalmente a todo carnal sentimiento y toda prudencia de la carne la sagrada cruz de Cristo, por la cual se nutre la caridad del Espíritu Santo en los devotos corazones, y se difunde la septiforme gracia, como se pide en las dos supremas y últimas estrofas.

6. Digámoslas, no sin devoción y lágrimas:

Nútrenos con estos frutos,
Ilustra nuestros pensamientos,
Por los rectos caminos guíanos,
Quebranta del enemigo los esfuerzos.
Llénanos de sacros fulgores,
Espira el piadoso aliento,
Sé a los temerosos de Cristo
Tranquilo fin de la vida. Amén.

Siguen los capítulos del opúsculo.

DEL MISTERIO DEL ORIGEN

I Fruto: Claridad del origen

Jesús, engendrado de Dios.
Jesús, prefigurado.
Jesús, enviado del Cielo.
Jesús, nacido de María.

II Fruto: Humildad de la convivencia

Jesús, conforme a los Padres.
Jesús, mostrado a los Magos.
Jesús, obediente a las leyes.
Jesús, expulsado del reino.

Fructus III: Celsitudo virtutis

Iesus, baptista caelicus.
Iesus, hoste tentatus.
Iesus, signis mirificus.
Iesus, transfiguratus.

Fructus IV: Plenitudo pietatis

Iesus, pastor sollicitus.
Iesus, fletu rigatus.
Iesus, rex orbis agnitus.
Iesus, panis sacratus.

DE MYSTERIO PASSIONIS

Fructus V: Confidentia in periculis

Iesus, dolo venundatus.
Iesus, orans prostratus.
Iesus, turba circumdatus.
Iesus, vinculis ligatus.

Fructus VI: Patientia in iniuriis

Iesus, notis incognitus.
Iesus, vultu velatus.
Iesus, Pilato traditus.
Iesus, morte damnatus.

Fructus VII: Constantia in suppliciis

Iesus, spretus ab omnibus.
Iesus, cruci clavatus.
Iesus, iunctus latronibus.
Iesus, felle potatus.

Fructus VIII: Victoria in conflictu mortis

Iesus, sol morte pallidus.
Iesus, translanceatus.
Iesus, cruore madidus.
Iesus, intumulatus.

DE MYSTERIO GLORIFICATIONIS

Fructus IX: Novitas Resurrectionis

Iesus, triumphans mortuus.
Iesus, resurgens beatus.

III Fruto: Alteza de la virtud

Jesús, bautista celestial.
Jesús, tentado del enemigo.
Jesús, admirable en prodigios.
Jesús, transfigurado.

IV Fruto: Plenitud de la piedad

Jesús, Pastor solícito.
Jesús, bañado en llanto.
Jesús, aclamado Rey del mundo.
Jesús, Pan consagrado.

DEL MISTERIO DE LA PASION

V Fruto: Confianza en los peligros

Jesús, traidoramente vendido.
Jesús, orante postrado.
Jesús, cercado de la turba.
Jesús, maniatado.

VI Fruto: Paciencia en las injurias

Jesús, desconocido de los suyos.
Jesús, velado el rostro.
Jesús, entregado a Pilatos.
Jesús, condenado a muerte.

VII Fruto: Constancia en los suplicios

Jesús, despreciado de todos.
Jesús, clavado en cruz.
Jesús, puesto entre ladrones.
Jesús, aheleado.

VIII Fruto: Victoria en el combate de la muerte

Jesús, Sol pálido en la muerte.
Jesús, traspasado por la lanza.
Jesús, bañado en su sangre.
Jesús, sepultado.

DEL MISTERIO DE LA GLORIFICACION

IX Fruto: Novedad de la Resurrección

Jesús, muerto triunfante.
Jesús, resucitado glorioso.

Iesus, decor praecipuus.
Iesus, orbi praelatus.

FRUCTUS X: SUBLIMITAS ASCENSIONIS

Iesus, ductor exercitus.
Iesus, caelo levatus.
Iesus, largitor Spiritus.
Iesus, laxans reatus.

FRUCTUS XI: AEQUITAS IUDICII

Iesus, testis veridicus.
Iesus, iudex iratus.
Iesus, victor magnificus.
Iesus, sponsus ornatus.

FRUCTUS XII: AETERNITAS REGNI

Iesus, rex regis filius.
Iesus, liber signatus.
Iesus, fontalis radius.
Iesus, finis optatus.

Expergiscere proinde, anima Christo devota, et singula, quae de Iesu dicuntur, diligentius discute, attente considera et morose pertracta.

DE MYSTERIO ORIGINIS

FRUCTUS I

PRAECLARITAS ORIGINIS

IESUS, EX DEO GENITUS

1. Cum Iesum audis ex Deo genitum, cave, ne mentis tuae oculis infirmum aliquid carnalis cogitationis occurrat, quin potius columbino et aquilino intuitu simpliciter crede ac perspicaciter contemplare, quod ab illa aeterna luce, simul immensa et simplicissima, fulgentissima et summe arcana, coaeternus, coaequalis et consubstantialis splendor oritur, qui est virtus et sapientia Generantis, in quo Pater omnia *disposuit ab aeterno*, per *quem fecit et saecula*[8] factaque gubernat et ordinat ad gloriam suam, partim per na-

[8] Respicitur Hebr., 1, 2.

Jesús, singular hermosura.
Jesús, emperador del mundo.

X FRUTO: SUBLIMIDAD DE LA ASCENSIÓN

Jesús, general del ejército.
Jesús, ensalzado al cielo.
Jesús, dador del Espíritu.
Jesús, absolución de los pecados.

XI FRUTO: EQUIDAD DEL JUICIO

Jesús, testigo verídico.
Jesús, juez airado.
Jesús, vencedor magnífico.
Jesús, esposo engalanado.

XII FRUTO: ETERNIDAD DEL REINO

Jesús, Rey Hijo de Rey.
Jesús, libro sellado.
Jesús, rayo fontal.
Jesús, fin de todos los deseos.

Despierta ya, ¡oh alma devota de Cristo!, y todas estas cosas que se dicen de Jesús, una por una examínalas con más diligencia, considéralas con más atención y rúmialas con más ahinco y reposo.

DEL MISTERIO DEL ORIGEN

FRUTO I

CLARIDAD DEL ORIGEN

JESÚS, ENGENDRADO DE DIOS

1. Cuando oyes que Jesús es engendrado de Dios, cuida de que no se presente a los ojos de tu alma cosa vil que te provoque a pensamiento de carne, antes bien con mirada de paloma y de águila sencillamente cree y sutilmente contempla cómo de aquella eterna Luz[1], inmensa y simplicísima, fulgentísima y sumamente misteriosa, nace coeterno, coigual y consubstancial esplendor, El que es virtud y sabiduría del Padre en quien el Padre *dispuso todas las cosas desde la eternidad, por quien hizo también los siglos* y todo lo gobierna y dirige a gloria suya, parte por naturaleza y

[1] Cf. Léxicon: *Luz*.

turam, partim per gratiam, partim per iustitiam, partim per misericordiam, ut nihil in hoc mundo inordinatum relinquat.

IESUS, PRAEFIGURATUS

2. A principio quidem conditionis naturae, collocatis in paradiso parentibus primis, dehinc propter esum ligni vetiti per divini decreti severitatem expulsis, superna misericordia non distulit hominem errabundum revocare ad poenitentiae viam, spem veniae dando per repromissum Salvatoris adventum. Et ne forte per ignorantiam et ingratitudinem tanta Dei dignatio nostrae saluti foret inefficax, in quinque saeculi huius aetatibus per patriarchas, iudices, sacerdotes, reges et prophetas ab Abel iusto usque ad Ioannem Baptistam Filii sui adventum praenuntiare, promittere ac praefigurare non destitit, ut per multa millia temporum et annorum magnis et miris multiplicatis oraculis et intelligentias nostras ad fidem erigeret et affectus per viva desideria inflammaret.

IESUS, EMISSUS CAELITUS

3. Denique, postquam *venit plenitudo temporis*[9], sicut homo sexta die conditus est de terra per divinae manus virtutem et sapientiam; sic in principio sextae aetatis, misso archangelo Gabriele ad Virginem, et Virgine praebente illi assensum, supervenit in eam Spiritus Sanctus, sicut ignis divinus mentem eius inflammans carnemque ipsius perfectissima puritate sanctificans. Sed et *virtus eam obumbravit Altissimi,* ut tantum ferre posset ardorem; qua operante in instanti corpus fuit formatum, anima creata et simul utrumque Divinitati in persona Filii counitum, ut idem esset Deus et homo, salva utriusque proprietate naturae.

O si valeres utcumque sentire, quale quantumque fuerit illud a caelo immissum incendium, collatum refrigerium, infusum solatium, quanta sublimatio Virginis Matris, quanta nobilitatio humani generis quantaque condescensio Maiestatis; si Virginem canentem cum iubilo posses audire, si cum Domina tua in montana conscendere, si sterilis et Virginis suavem intueri complexum et salutationis officium, in quo servulus Dominum, praeco Iudicem, vox Verbum agnovit: puto, quod canticum illud sacrum[10]: *Magnificat anima mea Dominum,* etc., cum beatissima Virgine suavi tunc modulatione concineres mirumque conceptum virgineum una cum Propheta Parvulo exsultans et iubilans adorares!

[9] Respicitur Gal., 4, 4. De seqq. cf. Matth., 1, 18-23, et Luc., 1, 26-38.
[10] Luc., 1, 46-55.

parte por gracia, parte por justicia y parte por misericordia, de modo que no deja en el mundo cosa alguna sin orden.

JESÚS, PREFIGURADO

2. Ya en el principio de la creación de la naturaleza, colocados en el paraíso los primeros padres y justamente arrojados después por divino decreto en pena de haber comido del fruto vedado, la soberana misericordia no dilató el retraer al camino de la penitencia al hombre extraviado, dándole esperanza de perdón en la promesa de un Salvador futuro. Y porque ni la ignorancia o la ingratitud hiciesen ineficaz a nuestra salud tan grande dignación de Dios, en las cinco edades de este siglo no cesó de anunciar, prometer y revelar con figuras la venida de su Hijo por medio de los patriarcas, jueces, sacerdotes, reyes y profetas, desde el justo Abel hasta Juan el Bautista, a fin de que, multiplicados en el discurso de muchos miles de tiempos y de años los grandes y maravillosos oráculos, levantase nuestras inteligencias a la fe e inflamase nuestros corazones con ardientes deseos.

JESÚS, ENVIADO DEL CIELO

3. Finalmente, *llegada la plenitud de los tiempos,* así como en el día sexto fué el hombre formado de la tierra por la virtud y sabiduría de Dios, así en el comienzo de la edad sexta, enviado el arcángel Gabriel a la Virgen y dado por la Virgen el consentimiento, descendió sobre ella el Espíritu Santo como fuego divino, que inflamó su mente y santificó su carne con perfectísima pureza. *Cubrióla* también *con su sombra la virtud del Altísimo,* para que pudiese soportar tan grande ardor, y en un punto, por obra de aquella virtud, fué formado el cuerpo, creada el alma, y entrambos unidos a la Divinidad en la persona del Hijo, quedando así hecho Dios y hombre, salva la propiedad de las dos naturalezas.

¡Oh, si pudiese en alguna manera sentir la calidad y grandeza de aquel incendio, de aquella suavidad y deleite del cielo! ¡Cuán enaltecida fué la Virgen Madre, cuán ennoblecido el género humano, cuánta fué la condescendencia de la Majestad divina! ¡Oh, si pudieses oír los cánticos de júbilo de la Virgen, subir con tu Señora a la montaña y contemplar el abrazo suavísimo de la estéril y de la Virgen y aquel íntimo saludo, en que el siervo reconoció al Señor, el heraldo al Juez, la voz al Verbo! ¡Con qué dulzura entonces entonarías el cántico sagrado del *Magnificat* a una con la Santísima Virgen, y dando saltos de placer adorarías con el Niño Profeta el maravilloso Concepto de la Virgen!

Iesus, Maria natus

4. Sane, cum *quietum silentium* [11] universalis pacis sub Caesaris Augusti imperio perturbata prius saecula serenasset in tantum, ut per ipsius edictum describeretur universus orbis; divinae factum est providentiae cura, ut Ioseph, Virginis sponsus, praegnantem puellam, de regali ortam prosapia ad Bethlehemiticam duceret urbem. Et iam a conceptu excursis mensibus novem, *Rex ille pacificus* [12] tanquam *sponsus de thalamo* processit de utero virginali, sic absque omni corruptione in lucem editus, sicut fuerat absque omnis libidinis contagione conceptus; qui, cum magnus esset et dives, pro nobis effectus parvus et pauper, extra domum in diversorio nasci elegit, panniculis involvi, lacte virgineo pasci et inter bovem et asinum in praesepio reclinari. Tunc "illuxit nobis dies redemptionis novae, reparationis antiquae, felicitatis aeternae; tunc per totum mundum melliflui facti sunt caeli" [13].

Complectere itaque nunc, anima mea, divinum illud praesepe, ut pueri pedibus labia tua figas et oscula gemines. Deinde pastorum excubias mente pertracta, Angelorum mirare concurrentem exercitum, caelesti melodiae tuas interpone partes, corde et ore decantans: *Gloria in altissimis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis* [14].

FRUCTUS II

HUMILITAS CONVERSATIONIS

Iesus, conformis Patribus

5. Octavo nempe die circumciditur puer et vocatur Iesus [15], ut, sanguinis sui pretium pro te non tardans effundere, tuum se verissimum Salvatorem ostendat, Patribus repromissum tam verbo quam signo eisque assimilatum per omnia praeter ignorantiam et peccatum. Propter quod et circumcisionis accepit signaculum, sicut et veniens apparuit *in similitudine carnis peccati*, ut *de peccato damnaret peccatum* [16] nobisque fieret salus et sempiterna iustitia, ab hu-

[11] Respicitur Sap., 18, 14; et de seqq. cf. Luc., 2, 1-18.
[12] Respicitur 1 Paralip., 22, 9; et Ps., 18, 6.
[13] *Breviar. Roman.*, Officium Nativit. Domini, noct. 1, resp. 2, ubi, refragante originali, pro *redemptionis novae* fere omnes codd. *redemptionis nostrae*. Cf. Leo, *Serm.* 21 (2. in Nativ.).
[14] Luc., 2, 14.
[15] De circumcisione cf. Luc., 2, 21.
[16] Rom., 8, 3.

Jesús, nacido de María

4. Cuando *el quieto silencio* de la paz universal, en el imperio de César Augusto, vino, por fin, a serenar los siglos, antes alterados, y por edicto del mismo se hacía el alistamiento de todo el orbe, la divina Providencia dispuso que José, esposo de la Virgen, llevase consigo a la ciudad de Belén a la doncella en cinta, oriunda de reyes. Y cumplidos ya los nueve meses de la concepción, el *Rey pacífico, como esposo de su tálamo,* salió del seno virginal, dado a luz sin sombra de natural injuria, como había sido concebido sin mácula alguna de deleite. El, siendo grande y rico, por amor nuestro hízose pequeño y pobre, quiso nacer fuera de casa en un establo, ser envuelto en pañales, amamantado con leche de la Virgen y reclinado en el pesebre entre el buey y el asnillo. Entonces "alboreó para nosotros el día de la redención nueva, de la reparación antigua, de la felicidad eterna; entonces destilaron miel los cielos por todo el mundo".

Abraza ahora, alma mía, aquel divino pesebre, posa tus labios en los pies del Niño y bésalos con amor. Medita luego la vela de los pastores; admira el innúmero ejército de los ángeles que hacen la salva; mezcla tu voz a las celestes melodías, cantando con el corazón y con la boca: *Gloria a Dios en las alturas y en la tierra paz a los hombres de buena voluntad.*

FRUTO II

HUMILDAD DE LA CONVIVENCIA

Jesús, conforme a los Padres

5. Al octavo día es circuncidado el Niño y llamado Jesús, dándose prisa a derramar el precio de su sangre, para mostrar que es tu verdadero Salvador, prometido a los Padres con palabras y figuras y hecho en todo semejante a ellos, salvo la ignorancia y el pecado. Por eso recibió el sello de la circuncisión, así como, en su venida, apareció *en carne semejante a la del pecado, a fin de triunfar del pecado con el mismo pecado,* y hacerse nuestra salud y justicia sempi-

militate sumens initium, quae omnium est radix custosque virtutum.

Quid igitur superbis, terra et cinis? [17], Agnus innocens, *qui tollit peccata mundi,* non abhorret circumcisionis cauterium; et tu, peccator cum sis, cum praetendis te iustum, remedium refugis salutis aeternae, ad quam pervenire nullatenus potes, nisi velis subsequi humilem Salvatorem.

Iesus, Magis monstratus

6. Nato Domino in Bethlehem Iudae, stella Magis in oriente apparuit [18] et usque ad domum humilis Regis praevia claritate perduxit.

Noli iam et tu ab illius orientis et praeeuntis stellae declinare fulgore, quin potius, sacrorum regum comes effectus, Iudaeorum Scripturam Christo testimonium perhibentem accepta et fraudulenti regis declina malitiam. Cum auro, thure et myrrha Christum regem ut verum Deum et hominem venerare et cum primitiis gentium vocandarum ad fidem humilem Deum in cunis iacentem adora, confitere et lauda, ut sic in somnis commonitus, ne Herodianam secteris superbiam, post vestigia humilis Christi revertaris in regionem tuam.

Iesus, submissus legibus

7. Non suffecit magistro humilitatis perfectae, cum Patri per omnia esset aequalis, quod se subderet humillimae Virgini, nisi et se submitteret Legi [19], quatenus *eos qui sub Lege erant, redimeret liberaretque a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei.* Propter quod et Matrem, quamquam mundissimam, legem purificationis voluit observare et se ipsum, omnium Redemptorem, ut primogenitum redimi, in templo Dei offerri, et hostiam pro se dari, praesentibus et exsultantibus iustis.

Exsulta igitur et tu cum illo beato sene et Anna longaeva; procede in occursum Matris et Parvuli; vincat verecundiam amor, depellat timorem affectus. Accipias et tu Infantem in ulnas tuas dicasque cum sponsa [20]: *Tenui eum nec dimittam.* Tripudia cum illo sanctissimo sene ac concine: *Nunc dimittis servum tuum, Domine, secundum verbum tuum in pace.*

[17] Eccli., 10, 9; deinde respicitur Ioan., 1, 29.
[18] Cf. Matth., 2 seqq
[19] Respicitur Gal., 4, 5, et Rom., 8, 21. De praesentatione in templo cf. Luc., 2, 29.
[20] Cant., 3, 4, et infra Luc., 2, 29.

terna, comenzando de la humildad, raíz y guarda de todas las virtudes.

¿Por qué, pues, te engríes, tierra y ceniza? El Cordero inocente, *que quita los pecados del mundo,* no tiene por indecoroso el cauterio de la circuncisión, y tú, siendo pecador, cuando presumes de justo, huyes del remedio de la salud eterna, a la que jamás puedes en manera alguna llegar, si no quieres seguir al humilde Salvador.

Jesús, mostrado a los Magos

6. Luego en naciendo el Señor en Belén de Judá, una estrella apareció a los Magos en Oriente y los guió, yendo delante su claridad, hasta el albergue del humilde Rey.

Pues tú no te alejes ya del fulgor de aquella estrella, nuncio y guía; antes, hecho compañero de los Reyes santos, acepta las Escrituras de los judíos, las cuales dan testimonio de Cristo; y huye de la malicia del rey engañador. Con oro, incienso y mirra rinde tributo de veneración a Cristo Rey como a verdadero Dios y verdadero hombre, y, con las primicias de las naciones, que serán llamadas a la fe, adora, confiesa y loa al Dios que yace humilde en la cuna, a fin de que, amonestado en sueños a no imitar la soberbia de Herodes, regreses a tu patria siguiendo las huellas de Cristo humilde.

Jesús, obediente a las leyes

7. No se contentó el Maestro de la humildad perfecta, igual en todo al Padre, con sujetarse a la humildísima Virgen; mas también se sometió a la Ley *para redimir a los que estaban debajo de la Ley y sacarlos de la servidumbre de la corrupción a la libertad gloriosa de los hijos de Dios.* Por amor de lo cual, quiso también que su Madre, no obstante su virginal pureza, cumpliese la ley de la purificación; quiso El mismo, Redentor de todos, ser redimido a fuer de primogénito, presentado en el templo de Dios, y que se ofreciese por El la ofrenda, presentes y rebosando de alegría los justos.

Gózate, pues, con el santo viejo Simeón y Ana, viuda de muchos años; sal a recibir a la Madre y al Niño; venza al empacho el amor, triunfe del temor el afecto. Toma al Infante en tus brazos y di con la esposa: *Preso le tengo y no le soltaré.* Salta de placer y canta con el santísimo anciano: *Ahora, Señor, despides a tu siervo en paz, según tu palabra.*

IESUS, REGNO FUGATUS

8. Quoniam autem humilitatem perfectam trium specialiter adornari decet comitatu virtutum, scilicet paupertatis in fugiendo divitias ut fomenta superbiae, patientiae vero in aequanimi perpessione contemptus, obedientiae quoque in alienis parendo mandatis: ideo divina dispositione[21], altiori permittente consilio, dum Herodes impius parvulum regem quaerit, ut perdat, supernae revelationis oraculo in Aegyptum transfertur ut peregrinus et pauper, simulque in coaetaneis parvulis ipsius causa occisis occiditur et quasi in quolibet trucidatur. Tandem Herode defuncto, iuxta divinum imperium reducitur in terram Iuda, ibique conversatus et crescens aetate et gratia, cohabitabat parentibus et adeo erat subditus illis, ut nunquam vel ad momentum secederet, nisi cum, duodecim iam factus annorum, remansit in Ierusalem, non sine multo Matris dolore quaesitus nec sine immenso gaudio reinventus.

Noli ergo et tu fugientes in Aegyptum Matrem et Parvulum sine comitatu relinquere; noli cum dilecta quaerente dilectum, donec invenias, ab inquisitione cessare. O cum quanta copia fluerent lacrymae, si oculis piis aspiceres tam venerabilem Dominam gratiosissimamque puellam cum tam tenero et formoso Puerulo peregrinam, si etiam dulcem illam increpationem amantissimae Dei Genitricis audires: *Fili, quid fecisti nobis sic?*[22] tanquam si diceret: Desideratissime Fili, quomodo tam dilectae et diligenti Matri tantam potuisti materiam praestare doloris?

FRUCTUS III

CELSITUDO VIRTUTIS

IESUS, BAPTISTA CAELICUS

9. Cum autem ad trigesimum aetatis suae annum Salvator pervenisset, volens operari salutem nostram, *coepit prius facere quam docere*[23]; et primum inchoans a ianua Sacramentorum et fundamento virtutum, baptizari voluit a Ioanne, ut exemplum monstraret perfectae iustitiae et "vim regenerativam aquis conferret contactu mundissimae carnis suae"[24].

[21] De fuga in Aegyptum, etc., cf. Matth., 2, 13-23.
[22] Luc., 2, 48. [23] Act., 1, 1.
[24] Beda, 1 *In Lucam*, 3, 21. De baptismo Christi cf. Matth., 3, 13-17; Marc., 1, 9-11; Luc., 3, 21-22.

JESÚS, EXPULSADO DEL REINO

8. Mas como la humildad perfecta ha de estar adornada con la compañía de tres virtudes señaladamente, a saber: de la pobreza, que desestima los bienes terrenos, como incentivos de la soberbia; de la paciencia, que sufre los desprecios con igualdad de ánimo, y de la obediencia, que dócilmente se sujeta a las órdenes de los demás; de ahí, cuando el impío Herodes busca al Niño Rey para matarlo, por divina disposición y más levantado consejo, El, siguiendo el oráculo de la revelación del Cielo, es llevado a Egipto como peregrino y pobre; y al mismo tiempo muere con los niños inocentes muertos por su causa, como que degollado en cada uno de ellos. Difunto, en fin, Herodes, nuevamente, por divino mandato, es conducido a tierra de Judá, donde creciendo en edad y gracia vivía con sus padres, tan sujeto, que ni por un momento se apartaba de ellos, salvo cuando, a la edad de doce años, se detuvo en Jerusalén, donde fué buscado no sin gran dolor y encontrado no sin inmenso gozo de su Madre.

Ea, pues, acompaña a la Madre y al Niño en su huida a Egipto; no ceses con la amada de buscar al Amado hasta que le halles. ¡Oh, y qué abundancia de lágrimas vertieras si con piadosos ojos contemplases a la venerable Señora y graciosísima doncella, peregrina con el Niño, tan delicado y hermoso!; ¡si oyeras aquel dulce reproche de la amantísima Madre de Dios: *Hijo, ¿por qué lo has hecho así con nosotros?* Como si dijera: Hijo mío deseadísimo, ¿cómo has podido dar motivo de tan grande dolor a tu Madre, a quien tanto amas, y que tanto te ama?

FRUTO III

ALTEZA DE LA VIRTUD

JESÚS, BAUTISTA CELESTIAL

9. Llegado el Salvador a los treinta años de su edad, queriendo efectuar nuestra salud, *comenzó a obrar antes que enseñar;* y empezando de la puerta de los sacramentos y el fundamento de las virtudes, quiso ser bautizado de Juan, para darnos ejemplo de perfecta justicia y "conferir, con el contacto de su carne purísima, virtud regeneradora a las aguas".

Quem et tu fideliter comitare, ac iam regeneratus in ipso, eius scrutare secreta, ut "secus Iordanem in voce Patrem, in carne Filium, in columba videas Spiritum sanctum, et aperto tibi Trinitatis caelo" [25], sursum feraris in Deum.

IESUS, HOSTE TENTATUS

10. *Ductus* namque fuit Iesus *in desertum a Spiritu, ut tentaretur a diabolo* [26], quatenus et hostilis pugnae humili perpessione nos humiles et victoriae faceret assecutione viriles. Duram quoque ac solitariam vitam constanter assumsit, ut fidelium mentes ad perfectionis aggressionem erigeret et ad gravia perferenda firmaret.

Eia nunc, Christi discipule, cum pio magistro solitudinis secreta perquire, ut socius ferarum effectus, arcani silentii, orationis devotae, diuturni ieiunii, trinae conflictationis cum callido hoste imitator fias et particeps et in omni tentationum discrimine ad illum discas habere recursum, pro eo quod *non habemus pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum per omnia pro similitudine absque peccato* [27].

IESUS, SIGNIS MIRIFICUS

11. Ipse nempe est, qui *facit mirabilia* magna *solus* [28], dum elementa commutat, panes multiplicat, mare calcat fluctusque tranquillat, daemones compescit et fugat, languidos sanat, leprosos emundat et mortuos suscitat, qui et caecis visum, surdis auditum, mutis eloquium, claudis gressum, paralyticis et aridis et sensum restaurat et motum.

Ad quem peccatrix conscientia clamat nunc more fidelis leprosi [29]: *Domine, si vis, potes me mundare;* nunc more centurionis: *Domine, puer meus iacet in domo paralyticus et male torquetur;* nunc more Chananaeae: *Miserere mei, fili David;* nunc more sanguifluae mulieris: *Si tetigero,* inquit, *fimbriam vestimenti eius, salva ero;* nunc instar Mariae et Marthae: *Domine,* ecce, *quem diligis infirmatur.*

IESUS, TRANSFIGURATUS

12. Ad confirmandam siquidem mentem humanam per spem retributionis aeternae *in montem excelsum seorsum* [30] *assumsit Iesus Petrum, Iacobum et Ioannem,* quibus et Trinitatis sacramentum aperuit et passionis abiectionem praedi-

[25] Anselm., *Meditat.* 15. [26] Matth., 4, 1 seqq.
[27] Hebr., 4, 15. [28] Ps. 71, 18.
[29] Allegantur Luc., 5, 12 (vel Matth., 8, 2); Matth., 8, 6; de Chananaea, ibid., 15, 22; de muliere sanguiflua, 9, 21; ultimo Ioan., 11, 3.
[30] Matth., 17, 1 seqq

Acompáñale tú también fielmente; y ya regenerado en El, escudriña sus secretos, "a fin de que, después de haber contemplado a orillas del Jordán en la voz al Padre, en la carne al Hijo, en la paloma al Espíritu Santo, y héchosete patente el cielo de la Trinidad", seas levantado hasta Dios.

JESÚS, TENTADO DEL ENEMIGO

10. *Fué llevado Jesús al desierto por el Espíritu para ser tentado del diablo* y enseñarnos a ser humildes en la humilde resistencia de la lucha enemiga y esforzados en la consecución de la victoria. Aceptó asimismo valerosamente la vida áspera y solitaria, para alentar las almas fieles a la empresa de la perfección y fortalecerlas en la tolerancia de todo lo arduo y trabajoso.

Ea, pues, discípulo de Cristo, con el piadoso Maestro busca los secretos de la soledad, y hecho compañero de las fieras, del arcano silencio, de la oración devota, del prolongado ayuno, serás imitador y partícipe del triple combate con el astuto enemigo, y en todo peligro de tentación aprenderás a recurrir a Jesús, *el cual, tentado en todas cosas a semejanza nuestra, excepto el pecado, es nuestro Pontífice, que sabe compadecerse de nuestras enfermedades.*

JESÚS, ADMIRABLE EN PRODIGIOS

11. En verdad. *El solo* es quien *obra grandes maravillas:* cambia los elementos, multiplica los panes, anda sobre el mar, sosiega las olas, reprime y ahuyenta los demonios, sana a los enfermos, limpia a los leprosos y resucita a los muertos. El da vista a los ciegos, oído a los sordos, habla a los mudos, andar a los cojos, sentido y movimiento a los paralíticos.

A El clama la conciencia pecadora, ya con el fiel leproso: *Señor, si quieres, puedes curarme;* ya con el Centurión: *Señor, mi siervo yace paralítico en casa, y es reciamente atormentado;* ora con la Cananea: *Ten piedad de mí, hijo de David;* ora con la hemorroísa: *Si tocare tan solamente la orla de su vestido, seré sana;* ora con María y Marta: *Señor, mira que el que amas está enfermo.*

JESÚS, TRANSFIGURADO

12. Para dar aliento a las almas con la esperanza del galardón eterno, *tomó Jesús aparte a Pedro, Santiago y Juan, y subió con ellos a un elevado monte.* Allí les declaró el misterio de la Trinidad, predijo los abatimientos de la

xit et resurrectionis futurae gloriam in transfiguratione monstravit, contestantibus sibi Lege et Prophetis in apparitione Moysi et Eliae, contestantibus etiam Patre et Spiritu sancto in voce et in nube, ut sic anima Christo devota et iam in veritate firmata et ad apicem virtutis evecta fideliter dicat cum Petro [31]: *Domine, bonum est nos hic esse,* hoc est in tuae contemplationis perfruitione serena, immissoque in eam caelesti sopore et ecstasi, *audiat arcana verba, quae non licet homini loqui.*

FRUCTUS IV

PLENITUDO PIETATIS

IESUS, PASTOR SOLLICITUS

13. Quanta fuerit piissimi pastoris ad perditas oves sollicitudinis cura quantaque clementia, ipse bonus pastor in parabola pastoris et ovis centesimae perditae multaque cura quaesitae ac tandem inventae et in humeris reportatae cum gaudio pia metaphora indicat et sermone expresso aperte declarat, cum dicit [32]: *Bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis;* et in eo vere illud propheticum perfecte impletur: *Sicut pastor gregem suum pascet.* Nam propter hoc labores, sollicitudines et inedias passus, inter Pharisaeorum insidias et pericula multa evangelizando regnum Dei civitates circuibat et castra, noctes ducebat in oratione pervigiles, nec Pharisaeorum veritus murmur aut scandalum, publicanis se reddebat affabilem, asserens, se *propter male habentes venisse in mundum* [33]. Ad poenitentes quoque paternum praetendebat affectum, apertum ostendens eis divinae misericordiae sinum. Testes horum invoco et adduco in medium Matthaeum [34], Zachaeum et peccatricem illam ad pedes eius prostratam et mulierem in adulterio deprehensam.

Hunc igitur pastorem piissimum more Matthaei perfecte sectare, more Zachaei hospitio suscipe, more peccatricis unguento perunge pedesque ipsius ablue lacrymis, terge capillis et osculis mulce, ut tandem cum illa muliere iudicio ipsius exposita sententiam absolutionis merearis audire: *Nemo te condemnavit? Nec ego te condemnabo. Vade et amplius noli peccare* [35].

[31] Matth., 17, 4; sequitur II ad Cor., 12, 4.
[32] Ioan., 10, 11; de praecedente parabola cf. Luc., 15, 4-10; dein sequitur Isai., 40, 11. [33] Matth., 9, 12.
[34] De Matthaeo vide Matth., 9, 9 seqq., et 10, 3; de Zachaeo, Luc., 19, 2 seqq.; de muliere peccatrice, Luc., 7, 37; de adultera, Ioan., 8, 3 seqq. [35] Ioan., 8, 10, 11.

pasión y mostró en la transfiguración la gloria de la resurrección futura, siéndole testigos la Ley y los Profetas en la aparición de Moisés y Elías, y testigos también el Padre y el Espíritu Santo en la voz y en la nube; para que de esta suerte confirmada en la verdad y sublimada a la cumbre de la virtud, el alma consagrada a Cristo diga de corazón con Pedro: *Señor, bueno es estarnos aquí,* es decir, en el goce sereno de tu contemplación, y arrebatada en dulce sueño y éxtasis *escuche las misteriosas palabras que no es lícito al hombre declarar.*

FRUTO IV

PLENITUD DE LA PIEDAD

JESÚS, PASTOR SOLÍCITO

13. Cuánta fuese la piadosa solicitud del Pastor divino por las ovejas perdidas, cuán grande su clemencia para con ellas, lo declara El mismo en la parábola de la oveja descarriada y el pastor que, desamparando las noventa y nueve, con amorosas ansias va en su busca y, hallada, la trae gozoso sobre sus hombros. Clarísima es la dulce metáfora, pero Jesús manifiesta más expresamente su sentido cuando dice: *El buen Pastor da la vida por sus ovejas.* El es, por cierto, el Buen Pastor en quien se cumple verdaderamente la profecía: *Apacentará su rebaño como pastor.*

A este fin padeció trabajos, desvelos, hambres; entre las emboscadas de los fariseos y muchos peligros recorría ciudades y aldeas evangelizando el reino de Dios; pasaba las noches en vela, entregado a la oración, y a despecho de las murmuraciones y el escándalo de los fariseos, mostrábase afable con los publicanos, afirmando *haber venido al mundo a curar los enfermos.* Con los penitentes manifestaba afecto de padre, dejándoles ver patente el seno de la divina misericordia. Testigos Mateo, Zaqueo, la pecadora prosternada a sus pies y la mujer sorprendida en adulterio.

A imitación de Mateo sigue, pues, a este Pastor piadosísimo; hospédale con Zaqueo en tu casa; como la pecadora, unge sus pies con aromas; lávalos con lágrimas, enjúgalos con tus cabellos, caliéntalos con tus besos, para que, al fin, como la mujer remitida a su juicio, merezcas oír la sentencia de absolución: *¿Ninguno te ha condenado? Pues ni yo te condenaré. Vete y no peques más.*

IESUS, FLETU RIGATUS

14. Pro summae siquidem pietatis reseranda dulcedine fons totius misericordiae, bonus Iesus, non modo pro nobis miseris semel, sed pluries flevit. Nam super Lazarum primo [36], dehinc super civitatem et tandem in cruce ex illis piissimis oculis ad omnium expiationem peccatorum lacrymarum manavere fluenta: flevitque Salvator ubertim, nunc humanae infirmitatis deplorando miseriam, nunc caeci cordis caliginem, nunc obduratae malitiae pravitatem.

O cor durum, vesanum et impium et tanquam vera privatum vita plangendum, cur more phrenetici, flente super te Sapientia Patris, in tantis miseriis laetaris et rides? Considera lacrymantem medicum tuum et *luctum unigeniti fac tibi, planctum amarum* [37]*; deduc quasi torrentem lacrymas per diem et noctem; non des requiem tibi, nec taceat pupilla oculi tui.*

IESUS, REX ORBIS AGNITUS

15. Sane post Lazarum suscitatum et effusum alabastrum unguenti super caput Iesu, odore famae eius iam resperso in populo, praesciens ipse, turbam obviam sibi venturam, conscendit asellum, ut inter applausus occurrentium populorum, caedentium ramos et sternentium vestimenta in via mirae praeberet humilitatis exemplum [38]. Nec suae miserationis oblitus, cum turbae depromerent canticum laudis, ipse lamentum assumsit super excidium civitatis.

Surge nunc, Salvatoris ancilla, ut tanquam una de filiabus Ierusalem intuearis *regem Salomonem* [39] in honore, quem sibi mater synagoga in Ecclesiae nascentis mysterium reverenter exhibuit, ut insidentem aselli tergo caeli terraeque Dominum, velut cum *ramis olivarum atque palmarum,* pietatis operibus virtutumque triumphis iugiter comiteris.

IESUS, PANIS SACRATUS

16. Inter omnia memorialia Christi praecipua recordatione constat esse dignissimum finale illud convivium sacratissimae coenae [40], in quo non solum agnus paschalis ad edendum proponitur, verum etiam Agnus immaculatus, *qui tollit peccata mundi,* sub specie panis *omne habentis delectamentum et omnis saporis suavitatem* praebetur in cibum. In quo

[36] Vide Ioan., 11, 35; deinde Luc., 19, 41; denique Hebr., 5, 7.
[37] Ier., 6, 26, et Thren., 2, 18.
[38] Vide Matth. 21, 1 seqq.; Marc., 11, 1 seqq.; Luc., 19, 28 seqq.; Ioan., 12, 12-15. [39] Respicitur Cant., 3, 11.
[40] Cf. Matth., 26, 17 seqq.; Marc., 14, 1 seqq.; Luc., 22, 14 seqq.; Ioan., 13, 1 seqq. Simul respiciuntur Ioan., 1, 29, et Sap., 16, 20.

JESÚS, BAÑADO EN LLANTO

14. Para desahogar la ternura de la infinita piedad, el buen Jesús, fuente de toda misericordia, lloró por nosotros, y no una vez sola, sino muchas. Primeramente en la tumba de Lázaro, después sobre la Ciudad y, por último, en la cruz, brotaron de aquellos piadosísimos ojos arroyos de lágrimas en expiación de todos los pecados. Y fué copioso el llanto del Salvador, que lamentaba ya la miseria de la flaqueza humana, ya la profunda ceguedad de los corazones, ya la suma perversidad de los obstinados en la malicia.

¡Oh corazón duro, insensato y perverso, digno de ser llorado como muerto a la verdadera vida!, llora por ti la Sabiduría del Padre, ¿y tú, como frenético, entre tantas miserias te diviertes y ríes? Piensa en tu médico que llora y *haz, como en la muerte del hijo unigénito, llanto doloroso; día y noche, cual torrente, vierte lágrimas; no te des punto de reposo; no calle la pupila de tus ojos.*

JESÚS, ACLAMADO REY DEL MUNDO

15. Después de la resurrección de Lázaro, y derramado el ungüento del vaso de alabastro sobre la cabeza de Jesús, cundió en el pueblo el olor de su fama; y previendo que las turbas habían de venir a su encuentro, montó en un asnillo para darnos ejemplo de admirable humildad entre las aclamaciones y aplausos de las muchedumbres, que desgajaban ramos de los árboles y le alfombraban el paso con sus vestidos. Y mientras las turbas cantaban himnos de alabanza, El, movido a compasión, suspiró y lloró sobre la ruina de la ciudad.

Levántate ahora, oh sierva del Salvador, y entre las hijas de Jerusalén sal a ver al verdadero *Rey Salomón* en la gloria que, reverente, le tributa su madre, la Sinagoga, figura de la Iglesia naciente. Acompaña al Señor del cielo y de la tierra, sentado en el asnillo, síguele en todo tiempo *con ramos de olivas y palmas,* con obras de piedad y triunfos de virtudes.

JESÚS, PAN CONSAGRADO

16. Todos los misterios de la vida de Cristo son dignos de memoria; pero lo es señaladamente el convite final de la última Cena, donde no sólo se comió el cordero pascual, sino también se ofreció en alimento el Cordero sin mancha, *que quita los pecados del mundo,* debajo de la especie de pan, *que tiene en sí todo deleite y la suavidad de todo sabor.* En

quidem convivio mira Christi refulsit bonitatis dulcedo, quando cum pauperculis illis discipulis et Iuda proditore eadem mensa et scutella coenavit. Mirum claruit humilitatis exemplum, dum pedes piscatorum et etiam proditoris sui Rex gloriae, praecinctus linteo, studiosissime lavit. Mira patuit munificentiae largitas, dum sacerdotibus illis primis et per consequens toti Ecclesiae et orbi terrarum corpus suum sacratissimum et sanguinem verum in cibum dedit et potum, ut quod erat futurum in proximo sacrificium Deo placens et redemptionis nostrae impretiabile pretium esset viaticum et sustentamentum. Mirus tandem emicuit dilectionis excessus, quando *in finem diligens suos*[41], tam dulci eos exhortatione confortavit in bono, Petrum specialiter praemonens ad fidei robur et Ioanni offerens pectus ad recubitum iucundum et sacrum.

O quam mira sunt haec omnia, repleta dulcedine illi dumtaxat animae, quae, ad tam celebre vocata convivium, toto mentis currit ardore, ut possit illud eructare propheticum: *Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te, Deus!*[42]

DE MYSTERIO PASSIONIS

FRUCTUS V

CONFIDENTIA IN PERICULIS

IESUS, DOLO VENUNDATUS

17. Passionem Christi Iesu pie considerare volenti primum occurrit perfidia proditoris[43], qui tantae fuit fraudis veneno repletus, ut Magistrum et Dominum proderet, tanta cupiditatis flamma succensus, ut optimum Deum argento venundaret et pretiosissimum Christi sanguinem vilis mercedis pretio compensaret; tantae denique ingratitudinis, ut eum qui omnia sibi commiserat et ad culmen apostolici honoris provexerat, insectaretur ad mortem; tantae duritiae, ut nec familiaritate convivii nec humilitate obsequii nec suavitate colloquii a concepta malitia potuerit revocari. O mira benignitas Magistri in discipulum durum, pii Domini in servum nequissimum! Certe *bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille*[44]. Verum, licet inexplicabilis fuerit prodito-

[41] Respicitur Ioan., 13, 1; deinde ibid., v. 38 et 23.
[42] Ps. 41, 2.
[43] De proditore cf. Matth., 26, 14; Marc., 14, 10; Luc., 22, 4.
[44] Matth., 26, 24.

este banquete brilló maravillosamente la dulzura de la bondad de Cristo, cuando cenó a la misma mesa y en el mismo plato con aquellos pobres discípulos y el traidor Judas. Fué estupendo el ejemplo de humildad que dió el Rey de la gloria en ceñirse la toalla y lavar con entrañable afecto los pies a unos pescadores, sin excluir al discípulo alevoso. Admirable se reveló su liberal munificencia al ofrecer su cuerpo sacratísimo y verdadera sangre en comida y bebida a los primeros sacerdotes y, en ellos, a la Iglesia y a los hombres todos, a fin de que aquello mismo, que muy en breve iba a ser sacrificio agradable a Dios y precio inestimable de nuestra redención, fuese también nuestro viático y sustento. Y resplandeció por modo prodigioso el exceso de su amor, cuando, *amando a los suyos hasta el fin*, los confortó en el bien con aquella exhortación dulcísima; amonestando especialmente a Pedro a perseverar en la fe y ofreciendo a Juan su costado por lecho sagrado y jocundo.

¡Oh, y cuán admirables son estas cosas!; mas su dulzura siéntela sólo el alma que, invitada a tan soberano convite, corre con todo el ardor de su espíritu y puede cantar con el profeta: *Como el ciervo desea las fuentes de las aguas, así desea mi alma a Ti, Dios mío.*

DEL MISTERIO DE LA PASIÓN

FRUTO V

CONFIANZA EN LOS PELIGROS

JESÚS TRAIDORAMENTE VENDIDO

17. Al alma que devotamente quiera considerar la pasión de Jesucristo, lo primero que se lo ofrece es la perfidia del traidor. Rebosó de tanto veneno de fraude, que entregó a su Maestro y Señor; se abrasó en tales llamas de codicia, que vendió por dinero a Dios infinitamente bueno, a vil precio la sangre preciosísima de Cristo; tan grande fué su ingratitud, que persiguió de muerte al que lo había hecho familiar tesorero suyo y enaltecido a la gloria del apostolado; tan obstinada su dureza, que no pudieron apartarlo de su pérfida alevosía ni la familiaridad de la cena, ni la humildad del lavatorio, ni la suavidad de la plática. ¡Oh admirable bondad del Maestro para con el duro discípulo, del piadoso Señor con el peor de los siervos! *Cierto, más le valiera no haber nacido.* Mas, con ser tan inexplica-

ris impietas, in immensum tamen eam exsuperat Agni Dei dulcissima mansuetudo, in exemplum data mortalibus, ut iam non dicat ab amico exasperata humana infirmitas[45]: *Si inimicus meus maledixisset mihi, sustinuissem utique,* quia *ecce, homo unanimis, qui dux videbatur et notus,* qui Christi *panes edebat* et in sacra illa coena cum *ipso dulces capiebat cibos, magnificavit super eum supplantationem!* Et tamen Agnus ille mitissimus os, *in quo non est inventus dolus,* ori, quod abundavit malitia, in ipsa proditionis hora suavi osculo applicare non renuit, ut omnia illi exhiberet, quae pravi cordis pertinaciam emollire potuissent.

IESUS, ORANS PROSTRATUS

18. *Sciens* namque *Iesus omnia, quae super eum erant ventura,* secundum altissimae dispositionis arcanum, *hymno dicto, exiit in Montem olivarum*[46], more solito oraturus ad Patrem. Et tunc praecipue, iam mortis instante agone, cum dispersione ac desolatione ovium, quas pius pastor tenero complexabatur affectu, fuit tam horribilis in natura Christi sensibili imaginatio mortis, ut diceret: *Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste*[47]. Quanta vero fuerit in spiritu Redemptoris pro diversis causis anxietas, testes sunt guttae sudoris sanguinei ex toto corpore decurrentis in terram.

"Dominator Domine Iesu, unde animae tuae tam vehemens anxietas et anxia supplicatio? Nonne voluntarium omnino Patri sacrificium obtulisti?"[48] Verum ut, veram in te credentes nostrae mortalitatis naturam, formaremur ad fidem et in tribulationum perpessione consimili erigeremur ad spem et maiores erga te amoris stimulos haberemus, naturalem carnis infirmitatem huiusmodi expressisti evidentibus signis, quibus doceremur, quod *vere dolores nostros pertuleris*[49] et non absque doloris sensu degustaveris amaritudines passionum.

IESUS, TURBA CIRCUMDATUS

19. Sane quam promptus ad passionem fuerit spiritus in Iesu, ex hoc evidenter innotuit, quod venientibus una cum proditore *viris sanguinum* et *quaerentibus animam suam*[50]

[45] Sequentes loci sunt Ps. 54, 13, et 40, 10; 1 Petr., 2, 22. De ultima propositione cf. Anselm., *Meditat.* 9.
[46] Ioan., 18, 4; Matth., 26, 30.
[47] Matth., 26, 39. De sudore sanguineo vide Luc., 22, 44.
[48] Anselm., *Meditat.* 9, ubi etiam sequentia insinuantur.
[49] Cf. Isai., 53, 4.
[50] De viris sanguinum cf. Ps. 54, 24 et passim; Ps. 37, 13: *Et vim faciebant qui quaerebant animam meam.* De comprehensione Christi vide Matth., 26, 47 seqq.; Marc., 14, 43 seqq.; Luc., 22, 47 seqq.; Ioan., 18, 3 seqq. Num., 19, magna ex parte occurit in Anselmo, *Meditat.* 9.

ble la impiedad del traidor, eslo mucho más infinitamente la dulcísima mansedumbre del Cordero de Dios, dada en ejemplo a los mortales, para que el débil corazón humano, traicionado por la amistad, no diga en adelante: *Si estos ultrajes me vinieran de un enemigo declarado, los llevaría con paciencia;* pues he aquí que el hombre *en quien Jesús puso toda su confianza,* el hombre que parecía ser uno en la voluntad con el Maestro, su íntimo y familiar, el hombre *que saboreaba el pan de Cristo,* el hombre que en la sagrada cena comió con El los regalados manjares, *levantó contra El el golpe de la iniquidad.* Y sin embargo de esto, el mansísimo Cordero, *sin engaño ni dolo,* en la misma hora de la traición no dudó en aplicar sus labios divinos a la boca rebosante de malicia, sellándola con beso suavísimo, para dar al discípulo aleve todas las muestras de afecto, que hubieran podido ablandar la dureza del corazón más perverso.

JESÚS, ORANTE POSTRADO

18. *Sabiendo Jesús todas las cosas que habían de venir sobre El,* por misteriosa disposición de lo alto, *cantado el himno después de la cena, salió para el monte de las Olivas* a orar, según costumbre, al Padre. Y especialmente entonces, ya próximo al combate de la muerte, viendo en espíritu desbandadas y desoladas sus ovejuelas—las ovejuelas que el piadoso Pastor abrazaba con tierno afecto—, fué tan horrible en la naturaleza sensible de Cristo la aprehensión de la muerte, que vino a decir: *Padre, si es posible, pase de mí este cáliz.* Pero cuán grande fuese la ansiedad, que por diversas causas embistió el espíritu del Redentor, lo testifican las gotas del sudor de sangre, que de todo su cuerpo corrían hasta el suelo.

"¡Oh Jesús, Señor y Dominador!, ¿de dónde proceden tan fuerte angustia y tan angustiosa plegaria? ¿No te ofreciste, con entera voluntad, al Padre en sacrificio?" Sí, por cierto; mas para confirmar nuestra fe en tu humanidad, para robustecer nuestra esperanza en las horas amargas del sufrimiento, para encendernos más y más en tu amor, mostraste la natural flaqueza de la carne con signos evidentes, dándonos a entender que *verdaderamente llevaste nuestros dolores* y que no sin dolor, vivo y real, bebiste el cáliz amargo de la pasión.

JESÚS, CERCADO DE LA TURBA

19. Con todo, el espíritu en Jesús estaba pronto para la pasión, como evidentemente se colige de lo acaecido en el huerto de Getsemaní. Pues como viniesen de noche a

cum facibus, laternis et armis per noctem ultro occurrit et se ipsum manifestavit et obtulit. Et ut cognosceret humana praesumtio, nihil se posse adversus ipsum, nisi quantum ipse permitteret; omnipotentis virtutis suae verbo improbos satellites terrae allisit. Sed nec tunc *misericordiam suam in ira continuit* [51], nec pietatis dulcedinem *favus ille distillare* cessavit. Nam et mutilatam a discipulo aurem servi proterví manus suae contactu sanavit et defensoris sui zelum ab invadentium laesione compescuit. *Maledictus furor eorum, quia pertinax* [52], dum nec maiestatis miraculo nec pietatis beneficio potuit refrenari.

Iesus, vinculis ligatus

20. Denique sine gemitu audire quis possit, qualiter in illa hora homicidas manus in Regem gloriae iniecerunt truculenti lictores, et innocentes mitis Iesu manus vinculis constringentes, ipsum Agnum mansuetissimum nihil obloquentem ad instar latronis contumeliose traxerunt ad victimam? Quis tunc doloris aculeus discipulorum corda penetravit, cum viderent, dilectissimum Magistrum et Dominum suum a suo condiscipulo proditum, ligatis post tergum manibus, quasi malefactorem duci ad mortem; cum et ille impiissimus Iudas, poenitentia ductus, tanta postmodum fuerit ex hoc amaritudine repletus, ut maluerit mori quam vivere? [53] Vae tamen homini illi, qui nec sic ad fontem misericordiae per spem veniae rediit, sed proprii sceleris immanitate perterritus desperavit!

FRUCTUS VI

PATIENTIA IN INIURIIS

Iesus, notis incognitus

21. Comprehenso dehinc *pastore, dispersae sunt oves* [54]; captoque Magistro, discipuli fugerunt. Petrus tamen, tanquam fidelior, *secutus est a longe usque in atrium principis sacerdotum,* ubi ad vocem ancillae, se Christum nosse cum iuramento negavit tertioque repetiit, donec, gallo cantante, respexit benignus Magister praedilectum discipulum respectu

[51] Ps. 76, 10; deinde alluditur ad Cant., 4, 11.
[52] Gen., 49, 7.
[53] De traditoris Iudae morte vide Matth., 27, 3-5.
[54] Respicitur Matth., 26, 31: *Scriptum est enim* (Zach., 13, 7): *Percutiam pastorem, et dispergentur oves gregis.* De Petro, ibid., v. 58 seqq., et Luc., 22, 54 seqq.

prenderle *los sicarios* con el discípulo traidor, bien pertrechados de teas, linternas y armas, El mismo salió a su encuentro y se dejó prender. Y para que conociese la humana presunción que nada podía contra El, salvo lo que El permitiese, con una sola palabra de su omnipotente virtud dió en tierra con aquellos satélites del infierno. Pero ni aun entonces aquel mansísimo Cordero *detuvo la corriente de sus misericordias,* ni *aquel panal de miel cesó de destilar* su piadosa dulzura; pues tocando la oreja del atrevido siervo mutilada por el discípulo, la sanó, y refrenó el celo de su defensor, ya a punto de arremeter contra los invasores. *Maldito sea el obstinado furor de los malvados, que ni se rindió* al milagro de la majestad, ni con el beneficio de la piedad se amansó.

Jesús, maniatado

20. Mas, ¿quién podrá ahora oír sin gemidos la manera como aquellos feroces esbirros pusieron sus manos homicidas en el Rey de la gloria y ataron las inocentes del dulce Jesús, y arrastraron al matadero ignominiosamente, como a un ladrón, al mansísimo Cordero, que no profería una palabra? ¿Qué espada de dolor penetraría entonces el corazón de los discípulos, al ver a su dilectísimo Señor y Maestro entregado por un condiscípulo, y, atadas las manos a las espaldas, llevado como malhechor a la muerte, cuando el mismo alevoso Judas, dolido de su traición, vino a preferir la muerte a la vida? ¡Desventurado él, que no acudió a la fuente de la misericordia a implorar perdón, antes, horrorizado de la enormidad de su delito, se desesperó!

FRUTO VI

PACIENCIA EN LAS INJURIAS

Jesús, desconocido de los suyos

21. Preso el *Pastor, dispersáronse las ovejas.* Arrestado el Maestro, huyeron los discípulos. Sólo Pedro, como más fiel, *le siguió de lejos hasta el atrio del príncipe de los sacerdotes,* donde a la voz de una criada negó con juramento y repitió por tres veces que no conocía a Jesús. Cantó entonces el gallo, y el piadoso Maestro dirigió al discípulo

miserationis et gratiae, quo commonitus Petrus et *foras egressus flevit amare.*

O quisquis es, qui ad vocem impetentis ancillae, carnis videlicet tuae, Christum pro te passum negasti procaciter vel voluntate vel actu; rememorans passionem dilectissimi Magistri, foras cum Petro egredere, ut te ipsum amarissime defleas, si quando te respiciat qui Petrum lacrymantem respexit, geminae quoque amaricationis, compunctionis scilicet pro te et compassionis ad Christum, *inebrieris absinthio*[55], ut, expiatus cum Petro a reatu sceleris, replearis cum Petro spiritu sanctitatis.

Iesus, vultu velatus

22. Concilio siquidem malignantium pontificum praesentatus pontifex noster Christus Iesus et veritatem confessus, se videlicet esse Filium Dei, quasi pro blasphemia[56] adiudicatus est morti et innumera perpessus opprobria. Nam vultus ille venerabilis senibus, desiderabilis Angelis, qui et omnes caelos adimplet laetitia, polluti labii sputis inquinatur, ab impiis sacrilegis manibus caeditur, velo in derisionem obtegitur, et Dominus universae creaturae tanquam servus contemptibilis colaphizatur, cum ille vultu placidissimo et submisso sermone unum ex servis pontificis dantem alapam sibi vere blandeque corripuit: *Si male,* inquit[57], *locutus sum, testimonium perhibe de malo; si autem bene, quid me caedis?*

O verax et pie Iesu, quaenam anima tibi devota, haec cernens et audiens, valeat se continere a lacrymis et internae compassionis occultare dolorem?

Iesus, Pilato traditus

23. Horrenda prorsus Iudaeorum impietas, quae tantis iniuriis satiari non potuit, quin potius, ferali rabie fremens, impio iudici tanquam rabido cani animam iusti deglutiendam exposuit! Vinctum enim Iesum ante faciem Pilati perduxere pontifices, postulantes, interimi supplicio crucis eum qui *non noverat omnino peccatum*[58]. Ipse vero *quasi agnus coram tondente se* ante iudicem mansuetus stabat et tacitus, cum fallaces et impii, falsorum criminum mole obiecta, tumultuosis acclamationibus auctorem vitae petunt ad mortem et virum homicidam seditiosumque latronem servant ad vitam, lupum agno, mortem vitae, luci tenebras tam stulte praeferentes quam impie.

[55] Cf. Thren., 3, 15. [56] Vide Matth., 26, 59-68.
[57] Ioan., 18, 23. — De hoc et seq. num. cf. Anselm., *Meditat.* 9.
[58] II Cor., 5, 21 : *Eum qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit;* et Isai., 53, 7 : *Quasi agnus coram tondente se obmutescet.* Cf. Matth., 27, 26 seqq.

predilecto una mirada de conmiseración y de gracia. Pedro entendió y, *saliendo fuera, lloró amargamente.*

¡Oh tú, quienquiera que seas, que a instancias de la mala sierva de tu carne, negaste descaradamente, de voluntad o de obra, a Cristo apasionado por ti! Acuérdate de la pasión del Maestro dilectísimo, y saliendo fuera con Pedro, llórate a ti mismo amargamente, para que Jesús te mire con los mismos ojos que a Pedro, cuando lloraba. Sea doble tu llanto, uno de compunción por ti, otro de compasión a Cristo. *Embriágate de ajenjos,* para que, purificado con Pedro del reato de culpa, merezcas con Pedro recibir el espíritu de santidad.

Jesús, velado el rostro

22. Presentado nuestro Pontífice, Jesucristo, a los pontífices malignos reunidos en conciliábulo, como diese testimonio de la verdad confesando ser el Hijo de Dios, fué declarado reo de muerte por blasfemo, y sometido a innumerables ultrajes. Aquel rostro venerable a los ancianos, deseo de los ángeles, alegría de los cielos, es afeado con las salivas de labios inmundos, herido por manos impías y sacrílegas, cubierto con un velo por escarnio. El Señor de todo lo criado es abofeteado, como vil esclavo; mas El, con rostro mansísimo y voz humilde, dulcemente se quejó a uno de los criados del pontífice, que lo herían, diciendo: *Si mal he hablado, muéstrame en qué; y si bien, ¿por qué me hieres?*

¡Oh sincero y piadoso Jesús!, ¿qué alma devota, viendo y oyendo tales cosas, podrá contener las lágrimas y ocultar el dolor de su corazón?

Jesús, entregado a Pilatos

23. ¡Horrenda y espantosa la impiedad de los judíos, aún no harta de injurias! Bramando de rabia bestial presentan al juez impío el alma del justo, para que, como can rabioso, la devore. Condujeron, pues, los pontífices ante Pilatos a Jesús maniatado, pidiendo quitase la vida con el suplicio de cruz *al que estaba exento de todo pecado.* Y El, *como cordero delante del que lo trasquila,* permanecía de pie en presencia del juez, manso y callado, mientras acusadores falsos e impíos, con un cúmulo de soñados delitos, con grandes clamores piden la muerte del autor de la vida y la libertad del ladrón homicida y revolucionario, prefiriendo, locos e impíos, el lobo al cordero, la muerte a la vida, las tinieblas a la luz.

Dulcis Iesu, quis tam durus erit, ut clamores illos horribiles: *Tolle, tolle, crucifige eum*[59], sine gemitu et clamore spiritus aure corporis valeat audire seu mente tractare?

Iesus, morte damnatus

24. Verum, quamvis non ignoraret Pilatus, Iudaicam gentem adversus Iesum non iustitiae, sed invidiae zelo commotam, cum patenter assereret, nullam se in eo mortis invenire vel modicam causam; humano tamen timore devictus, *replevit amaritudinibus*[60] animam suam et piissimum Regem crudelis tyranni, Herodis videlicet, iudicio subdidit; quem et ludibrio habitum et ad se remissum crudeliori mandato nudum in conspectu derisorum astare praecepit, ut atrocissimis verberibus virgineam illam et candidissimam carnem flagellatores truculenti divellerent, plagas plagis, livores livoribus crudeliter infligentes. Defluit ille sanguis pretiosissimus per illa sacra latera innocentis et amantissimi iuvenis, nullo prorsus in eo reperto reatu.

Et tu, perdite homo, totius confusionis et contritionis huius causa existens, quomodo non in fletum foras erumpis? Ecce, innocentissimus Agnus, ut te a sententia iustae damnationis eriperet, iniusto propter te praeelegit iudicio condemnari. Ecce, *quae non rapuit pro te solvit*[61]; et tu, anima mea nequam et impia, nec devotionis exsolvis gratitudinem nec compassionis rependis affectum!

FRUCTUS VII

CONSTANTIA IN SUPPLICIIS

Iesus, spretus ab omnibus

25. Postquam autem Pilatus adiudicaverat[62], impiorum vota compleri; non suffecit militibus illis sacrilegis crucifigere Salvatorem, nisi prius et ipsi illusionibus implessent animam suam. Nam congregata in praetorium universa cohorte, exuentes eum vestibus suis et tunica induentes coccinea, chlamydem illi circumdederunt purpuream, et corona spinea imposita capiti eius et arundine in dextera manu.

[59] Ioan., 19, 15.
[60] Thren., 3, 15: *Replevit me amaritudinibus;* et Rom., 3, 14: *Quorum os... amaritudine plenum est.* Vide Matth., 27, 11 seqq.; Luc., 23, 3 seqq.; Ioan., 18, 28 seqq. Cf. etiam Anselm., loc. cit.
[61] Ps. 68, 5: *Quae non rapui tunc exsolvebam.*
[62] De sequentibus vide Matth., 27, 27-31; Marc., 15, 16.

¡Oh dulce Jesús!, ¿quién será tan duro a los gritos horribles: *"Tolle, tolle", crucifícalo,* que pueda oírlos o meditarlos sin gemidos ni protestas?

Jesús, condenado a muerte

24. Mas, aunque sabía Pilatos que la nación judía se ensañaba en Jesús más por celo de envidia que de justicia; aunque declaró no haber hallado en El la menor causa de muerte, vencido al fin de humano temor, *llenó de amargura* el alma de Jesús, y le envió a Herodes, sometiendo al piadosísimo Rey al juicio del cruel tirano. Herodes le escarneció y le remitió a Pilatos, quien, con providencia inhumana, ordenó que compareciese desnudo en presencia de la corte, y que con atrocísimos cordeles desgarrasen fieros sayones sus cándidas carnes virginales, añadiendo llagas a llagas, cardenales a cardenales. Corría la sangre preciosísima por las espaldas sacratísimas del joven inocente y amorosísimo. ¡Y no se había encontrado en El la más ligera culpa!

Y tú, hombre perdido, tú, que eres causa de tantas heridas y vituperios, ¿no lloras? Mira al inocentísimo Cordero que, por librarte a ti de la justa sentencia de condenación, quiso por amor de ti ser condenado contra toda justicia. El *restituye lo que tú robaste;* y tú, alma mía, perversa y sin entrañas, ¡no pagas la gratitud de la devoción, ni devuelves el afecto de la compasión!

FRUTO VII

CONSTANCIA EN LOS SUPLICIOS

Jesús, despreciado de todos

25. Pilatos, para satisfacer los deseos de los enemigos de Jesús, pronunció la inicua sentencia. Mas no bastó a aquellos sacrílegos soldados crucificar al Salvador, quisieron antes hartar de oprobios su bendita alma. Reunida, pues, en el pretorio toda la cohorte, lo desnudaron, le vistieron una túnica de grana y un manto de púrpura, y tejiendo una corona de espinas, se la pusieron a la cabeza y una caña en la mano, a guisa de cetro, y como a rey de

irrisorie genuflectebant et alapas dabant, et exspuentes in eum, sacrum illud caput percutiebant arundine.

Attende nunc, humani cordis superbia, quae opprobria refugis et ad honores aspiras: quis est iste qui ingreditur, habens imaginem quasi Regis, et nihilominus servi despectissimi confusione repletus? Ipse est Rex tuus et Deus tuus, qui quasi *vir leprosus* et *novissimus virorum*[63] aestimatus est, ut te ab aeterna confusione eriperet et a superbiae peste sanaret. Vae igitur his semel et vae iterum! qui post tam praeclarum humilitatis speculum superbia tolluntur in altum, *rursus ostentui habentes Filium Dei*[64], quem tanto amplius ab hominibus omni constat honorificentia dignum, quanto magis pro hominibus indigna sustinuit.

Iesus, cruci clavatus

26. Satiatis iam impiis de opprobriis mansuetissimi Regis, rursum Rex noster vestibus suis induitur, denuo exuendus, *et baiulans sibi crucem* perducitur *ad Calvariae locum*[65], ibique totus exutus, vili dumtaxat circumtectus renes sudario et super lignum crucis dire proiectus, expansus, protensus et tractus et in pellis modum hinc inde extensus, clavorum perforatur aculeis, manibus sacris et pedibus cruci affixus et durissime sauciatus. Vestes quoque ipsius dantur in praedam et dividuntur in partes, tunica inconsutili indivisa per sortem transeunte ad unum.

Vide nunc, anima mea, quomodo is qui est *super omnia benedictus Deus*[66], ab imo *pedis usque ad verticem* totus in aquas passionis demergitur, et ut te totam de illis passionibus extraheret, *intraverunt aquae usque ad animam suam.* Coronatus etenim spinis, sub crucis onere dorsum curvare iubetur et *suam ipsius portare ignominiam*[67], et ad locum deductus supplicii, veste nudatur, ut, ex flagellorum ictibus per dorsum et latera carnis patefactis livoribus atque scissuris, videretur quasi leprosus; et dehinc clavis transfossus, appareret tibi dilectus tuus propter te sanandam concisus vulnere super vulnus. *Quis mihi det, ut veniat petitio mea, et quod exspecto tribuat mihi Deus*[68], ut totus tan mente quam carne transfodiar crucisque affigar patibulo cum dilecto?

[63] Isai., 54, 4 et 3.
[64] Hebr., 6, 6. — De hoc num. cf. Anselm., loc. cit.
[65] Ioan., 19, 17. De divisione vestimentorum cf. ibid., v. 23; Matth., 27, 35; Luc., 23, 34.
[66] Rom., 9, 5; dein respicitur Isai., 1, 6; *A planta* [ita etiam Vat.] *pedis usque ad verticem non est in eo sanitas.* Tertius locus est Ps. 68, 2.
[67] Fortasse respicitur Ezech., 32, 24, et etiam v. 25: *Portaverunt ignominiam suam*, Cf. Anselm., loc. cit. De Christo haec passo vide Matth., 27, 31 seqq.; Luc., 23, 26 seqq.; Ioan., 19, 17 seqq.
[68] Iob, 6, 8.

burlas le doblaban las rodillas, dábanle de bofetadas, lo escupían y herían su sagrada cabeza con la caña.

Soberbia del corazón humano, que huyes de los desprecios y aspiras a los honores, atiende y considera: ¿quién es este que viene, trayendo la imagen de Rey, y es, con todo, escarnecido como el ínfimo de los esclavos? Es tu Rey y tu Dios, *reputado como leproso* y *el desecho de la humanidad,* por librarte a ti de la eterna confusión y sanarte de la peste de la soberbia. ¡Ay una y mil veces de aquellos que, después de tan preclaro espejo de humildad, todavía se engríen como mofándose de nuevo del Hijo de Dios, tanto más digno de ser reverenciado de los hombres, cuanto mayores fueron los ultrajes que por los hombres sufrió!

Jesús, clavado en cruz

26. Hartos ya de insultos y befas aquellos malvados, nuestro mansísimo Rey se puso de nuevo sus vestiduras, de las que otra vez será despojado. Y *con la cruz sobre sus hombros* es conducido *al Calvario.* Allí, desnudo del todo, ceñido solamente a los riñones un vil sudario, es arrojado con furia sobre el leño de la cruz, tendido, estirado, dilatado como piel, traspasado y fijado en la cruz de pies y manos con escarpias, hecho todo una llaga su cuerpo. Sus vestidos, divididos en piezas, son repartidos como despojos, salvo la túnica inconsútil, adjudicada por suerte a uno solo.

Contempla ahora, alma mía, cómo aquel que es *Dios bendito sobre todas las cosas,* desde la planta de los pies hasta la coronilla de la cabeza, se ve sumergido en el mar de la pasión, *recibiendo en su alma todo el golpe de sus aguas,* por salvarte a ti de las olas de las pasiones. Coronado de espinas, agobiado por el peso de la cruz, llevando sobre sí el madero *de la propia ignominia,* es conducido al lugar del suplicio, desnudado de sus vestidos, a fin de que, por los cardenales y hendiduras abiertas en sus espaldas y costado por los azotes, aparezca como un leproso; y luego atravesado de parte a parte por los clavos, se te muestra tu Amado deshecho con heridas sobre heridas, y todo por sanarte a ti. *¿Quién me diese que volara mi súplica, y Dios me concediera lo que deseo?* Quisiera ser traspasado todo, en el alma y en la carne, ser crucificado con mi Amor.

IESUS, IUNCTUS LATRONIBUS

27. Ad confusionis quoque, ignominiae, dedecoris ac doloris augmentum innocens Agnus extra portam in loco punitionis sceleratorum, in die solemni, hora meridiana, in medio latronum super crucem quasi ad spectaculum elevatur [69], flentibus amicis et insultantibus hostibus. Nam et *qui praeteribant movebant capita sua*, et qui astabant irrogabant convitia, dicentes, quod *alios salvos fecisset, nunc se ipsum salvare non posset* [70]. Sed et ab irrisione huiusmodi latronum alter nequaquam abstinuit, cum tamen mitissimus Agnus et pro crucifigentibus et irridentibus pietatis dulcedine interpellaret ad Patrem et confitenti ac supplicanti latroni liberalissima caritate repromitteret paradisum. O verbum totius dulcoris et veniae: *Pater, ignosce illis!* O verbum totius amoris et gratiae: *Hodie mecum eris in paradiso!*

Respira nunc in spem veniae, anima, quantumcumque peccatrix, si tamen patientis pro te Domini Dei tui vestigia sequi non abhorres, "qui in omnibus pressuris suis nec semel os suum aperuit, ut aut querelae aut excusationis aut comminationis aut maledictionis sermonem adversus maledictos illos canes vel leviter diceret; quin potius novae benedictionis verbum, quale *a saeculis non est auditum*, super inimicos suos effudit" [71]. Dic ergo cum multa fiducia: *Miserere mei, Deus, miserere mei, quoniam in te confidit anima mea* [72]; si forte more confitentis latronis audire merearis in mortis articulo: *Hodie mecum eris in paradiso.*

IESUS, FELLE POTATUS

28. *Postea sciens Iesus, quia consummata sunt omnia, ut consummaretur Scriptura, dixit: Sitio* [73]. Et acetoso ac felleo poculo sibi propinato cum spongia, Ioanne qui praesens fuit attestante, subintulit: *Consummatum est,* tanquam si in gustu aceti et fellis totius amarissimae passionis consummata plenitudo consisteret. Nam cum per gustum ligni suavis et vetiti [74] totius nostrae perditionis causa extiterit praevaricator Adam, opportunum fuit et congruum, per viam contrariam salutis nostrae inveniri remedium. Cum etiam in singulis membris ipsius acutissimarum passionum militantes *sagittae* crebrescerent, *quarum indignatio ebibebat spiritum* [75]

[69] De crucifixione Christi vide locos, p. 326, nota 67, citatos.
[70] Matth., 27, 42; Luc., 23, 35; sequitur v. 33 de latronibus, et Luc., ibid., v. 39 seqq.
[71] Anselm., loc. cit.; allegatur Ioan., 9, 32.
[72] Ps. 56, 2; sequitur Luc., 23, 43.
[73] Ioan., 19, 28; cf. v. 29, 30.
[74] Gen., 3, 6.
[75] Iob, 6, 4: *Quia sagittae Domini in me sunt, quarum indignatio ebibit spiritum meum.*

JESÚS, PUESTO ENTRE LADRONES

27. Para mayor confusión, ignominia, deshonra y dolor, el Cordero inocente es crucificado fuera de la ciudad, en el lugar de los malhechores, en día de fiesta, a la hora meridiana, en medio de dos ladrones, y levantado en alto para espectáculo de todos, entre los llantos de los amigos y los insultos de los enemigos. Y *los que pasaban movían la cabeza*, y los presentes le escarnecían diciendo que *salvó a otros y no podía salvarse a sí mismo*. De tales escarnios ni siquiera se abstuvo uno de los ladrones. Entre tanto, el mansísimo Cordero oraba tiernamente al Padre por los que le crucificaban y escarnecían, y con maravillosa caridad prometía el paraíso al otro ladrón, que le confesaba y suplicaba. ¡Oh palabra llena de gracia y dulzura: *Padre, perdónales!* ¡Oh palabra llena de amor y condescendencia: *Hoy estarás conmigo en el paraíso!*

Respira ya con la esperanza del perdón, ¡oh alma!, por pecadora que seas, con tal que sigas las huellas del paciente Señor Dios tuyo, "quien en medio de sus tormentos ni una sola vez desplegó sus labios para exhalar una queja, ni proferir una palabra de excusa, de amenaza o maldición contra aquellos canes malditos. Antes al contrario, dijo lo que *nunca habían oído los siglos*: palabras de bendición a sus propios enemigos". Di, pues, con entera confianza: *Piedad, Dios mío, piedad y misericordia, pues en Ti confía mi alma.* ¡Oh, si merecieses, como el ladrón, oír en el trance de la muerte: *Hoy serás conmigo en el paraíso!*

JESÚS, AHELEADO

28. *Después de esto, sabiendo Jesús que todo estaba consumado, para que se cumpliese la Escritura,* dijo: *Sed tengo.* Ofreciéronle entonces en una esponja vinagre mezclado con hiel—según testimonio de Juan, presente a la escena—y añadió: *Todo está cumplido;* como si en el gusto de aquel brebaje consistiera la suma, la quintaesencia de la pasión. Adán prevaricador ocasionó nuestra ruina gustando del fruto suave del árbol vedado, y así fué oportuno y conveniente hallar remedio a nuestra salud por camino opuesto: lo amargo contra lo dulce. Más. Así como en todos sus miembros se clavaban a porfía las sutiles *saetas* del dolor, *que apuraban su espíritu,* era también conveniente no quedasen sin alguna

eius, decebat, ut os et lingua, cibi verbique vehicula, nequaquam remanerent immunia, ut verificaretur in medico nostro propheticum illud[76]: *Replevit me amaritudine, inebriavit me absinthio;* sed ut et illud impleretur in dulcissima et amantissima Matre: *Posuit me quasi desolatam, tota die moerore confectam*[77].

Quae lingua dicere vel quis intellectus capere sufficit desolationum tuarum pondus, Virgo beata? Quae praemissis omnibus praesens assistens et particeps per omnem modum effecta, benedictam illam et sanctissimam carnem, quam tam caste concepisti, tam dulciter aluisti et lacte potasti, tam crebro in tuo reclinasti sinu et labia labiis impressisti, carneo contemplata es visu, nunc ictibus flagellorum divelli, nunc spinarum perforari aculeis, nunc arundine percuti, nunc palmis pugnisque contundi, nunc clavis perfodi et stipiti crucis affixam atque pendentem graviter laniari, nunc omni ludibrio habitam, felle tandem et aceto potari. Sed et divinissimam illam animam oculis conspexisti mentalibus omnis amaritudinis felle repletam, nunc spiritu frementem, nunc paventem, nunc taedentem, nunc agonizantem, nunc anxiatam, nunc turbatam, nunc omni tristitia et dolore moestissimam partim propter passionis corporeae vivacissimum sensum, partim propter divini honoris per peccatum subtracti ferventissimum zelum, partim propter effusum in miseros miserationis affectum et partim propter compassionis ad te, Matrem dulcissimam, infixum in cordis intima telum, cum te coram se positam et piis conspiceret oculis et blandis alloqueretur sermonibus[78]: *Mulier,* inquiens, *ecce, filius tuus,* ut tuam consolaretur inter angustias animam, quam compassionis suae gladio amplius, quam si proprio patereris in corpore, vere sciebat esse transfixam.

FRUCTUS VIII

VICTORIA IN CONFLICTU MORTIS

Iesus, sol morte pallidus

29. Denique, cum Agnus innocens, qui est verus sol iustitiae, trium horarum spatio pependisset in cruce, et eodem tempore sol iste visibilis, Factori suo compatiens, lucis suae radios occultasset; iam omnibus consummatis, Fons ipse vitae hora nona siccatur, dum Deus et homo Iesus *cum clamore valido et lacrymis*[79] ad miserationis manifestandum affectum et Divinitatis declarandam potentiam spiritum in

[76] Thren., 3, 15. [77] Thren., 1, 13. [78] Ioan., 19, 26. 27.
[79] Hebr., 5, 7. Sequuntur Matth., 27, 51-54, et Luc., 23, 43-48.

pena la boca y la lengua, vehículos del alimento y de la palabra. Y de esta suerte se cumplía en nuestro médico el dicho del profeta: *Me colmó de amargura, embriagóme de ajenjos.* Y debía también cumplirse en la dulcísima y amorosísima Madre aquella otra profecía: *Púsome desolada, consumida de tristeza todo el día.*

Y ahora, ¿qué lengua será bastante a declarar, o qué entendimiento a comprender, oh Virgen Santa, la inmensidad de tus desolaciones? Presente a todos esos martirios, participando en todos ellos, viste con tus propios ojos aquella carne bendita y santa, que tú virginalmente concebiste, y tiernamente alimentaste y criaste a tus pechos, y tantas veces reclinaste en tu seno y besaste juntando labios con labios; vístela, digo, desgarrada por los azotes, agujereada por las espinas. La viste ya herida con la caña, ya injuriada con puñadas y bofetones, y taladrada con clavos, ya pendiente del madero de la cruz, más y más rasgada con su propio peso, expuesta a todos los escarnios y en fin abrevada de hiel y vinagre. ¡Y viste el alma! Viste con los ojos de la mente aquella alma divinísima repleta de la hiel de todas las amarguras, ya sacudida de espirituales estremecimientos, ya llena de pavor, ya de tedio, ya agonizante, ya acongojada, ya turbada, ya abatida por la tristeza y el dolor, parte por el ardiente celo de reparar el divino honor, violado por el pecado, parte por la afectuosa conmiseración de nuestras miserias, parte por la compasión que de ti, su Madre dulcísima, tenía, cuando, desgarrado el corazón, viéndote presente, te dirigió una mirada de piedad y aquella dulce despedida: *Mujer, he ahí a tu hijo,* para consuelo de tu alma angustiada, pues conocía que tú eras la traspasada con la espada de la compasión más fuertemente que si fueras herida en tu propio cuerpo.

FRUTO VIII

VICTORIA EN EL COMBATE DE LA MUERTE

Jesús, Sol pálido en la muerte

29. Por último, habiendo permanecido el inocente Cordero, verdadero Sol de justicia, pendiente en la cruz por espacio de tres horas, y habiendo al mismo tiempo el sol visible eclipsado los rayos de su luz por piedad de su Hacedor, cumplidas ya todas las cosas, la Fuente misma de la vida, a la hora de nona, se extinguió, cuando Jesús, Dios y hombre, *con grande clamor y lágrimas,* para manifestar su amor misericordioso y declarar el poder de la Divinidad, enco-

manus Patris commendans exspirat. Tunc *velum templi scissum est a summo usque deorsum, et terra mota est, et petrae scissae sunt, et monumenta aperta sunt*. Tunc ipse centurio Deum verum ipsum esse cognovit. Tunc qui ad spectaculum insultaturi convenerant *revertebantur, percutientes pectora sua*. Tunc formosus *prae filiis hominum*[80], caligantibus oculis et pallentibus genis, pro filiis hominum deformis apparuit, factus holocaustum suavissimi odoris in conspectu paternae gloriae, *ut averteret iram suam a nobis*.

Respice igitur, Domine sancte Pater, *de sanctuario tuo et de excelso caelorum habitaculo; respice*, inquam, *in faciem Christi tui*, respice hanc sacrosanctam hostiam, quam tibi offert Pontifex noster pro peccatis nostris, et *esto placabilis super nequitia populi tui*[81].—Considera et tu, homo redempte, quis, quantus et qualis est hic qui pro te pendet in cruce, cuius mors vivificat mortuos, cuiusque transitum et caelum luget et terra, et lapides duri quasi naturali compassione scinduntur. O cor humanum omni lapidum duritia durius, si ad tanti rememorationem piaculi nec terrore concuteris nec compassione afficeris nec compunctione scinderis nec pietate molliris!

Iesus, translanceatus

30. Porro, ut de latere Christi dormientis in cruce formaretur Ecclesia, et Scriptura impleretur, quae dicit: *Videbunt in quem transfixerunt*[82], divina est ordinatione indultum, ut unus militum lancea latus illud sacrum aperiendo perfoderet, quatenus, sanguine cum aqua manante, pretium effunderetur nostrae salutis, quod a fonte, scilicet cordis arcano, profusum vim daret Sacramentis Ecclesiae ad vitam gratiae conferendam, essetque iam in Christo viventibus poculum *fontis vivi salientis in vitam aeternam*[83]. Ecce, iam nunc lancea a Saulis perfidia, populi scilicet Iudaici reprobati, *casso vulnere in parietem* divina miseratione *perlata, foramen fecit in petra et cavernam in maceria*, tanquam habitaculum columbinum.

Surge igitur, amica Christi, esto sicut *columba nidificans in summo ore foraminis*[84], ibi ut *passer inveniens domum*, vigilare non cesses, ibi tanquam *turtur* casti amoris

[80] Respicitur Ps. 44, 3; sequitur Ps. 84, 4.
[81] Anselm., loc. cit. Allegantur Deut., 26, 15; Ps. 83, 9, et Exod., 32, 12.
[82] Zach., 12, 10, et Ioan., 19, 37.
[83] Ioan., 4, 14; *Aqua, quam ego dabo ei, fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam*. De perfidia Saulis cf. 1 Reg., 19, 10; simul respicitur etiam Cant., 2, 14.
[84] Respicitur Ier., 48, 28; deinde Ps. 83, 4; infra Isai., 12, 3 et Gen., 2, 10.

mendando su espíritu en manos del Padre, expiró. *Entonces se rasgó el velo del templo en dos partes de alto abajo, y la tierra tembló, y las piedras se partieron y abriéronse los sepulcros*. Entonces el mismo Centurión conoció que Jesús era Dios. Entonces los que habían acudido como a un espectáculo de fiesta, *se volvían dándose golpes de pecho*. Entonces el más hermoso *de los hijos de los hombres*, nublados los ojos y las mejillas cárdenas, pareció el más deforme de los hombres, hecho holocausto de suavísimo olor en el acatamiento de la gloria del Padre, *para alejar de nosotros su cólera*.

Vuelve, pues, los ojos, ¡oh Señor, Padre Santo!, *desde tu santuario, de la morada altísima de los cielos; mira en la faz de tu Cristo*, mira esta sacratísima víctima, que te ofrece nuestro Pontífice por nuestros pecados, y *aplácate sobre la maldad de tu pueblo*. Y tú, hombre redimido, tú también considera quién, cuál y cuán grande es este que está pendiente de la cruz por ti. Su muerte resucita los muertos, su tránsito lo lloran los cielos y la tierra, y las mismas piedras, como movidas de compasión natural, se quebrantan. ¡Oh corazón humano!, más duro eres que ellas, si con la memoria de tal víctima, ni el temor te espanta, ni la compasión te mueve, ni la compunción te aflige, ni la piedad te ablanda.

Jesús, traspasado por la lanza

30. Para que del costado de Cristo, dormido en la cruz, se formase la Iglesia, y se cumpliese la Escritura, que dice: *Pondrán sus ojos en aquel a quien traspasaron*, uno de los soldados lo hirió con una lanza y le abrió el costado. Y fué permisión de la divina Providencia, a fin de que, brotando de la herida sangre y agua, se derramase el precio de nuestra salud, el cual, manando de la fuente arcana del Corazón, diese a los sacramentos de la Iglesia virtud de conferir la vida de la gracia, y fuese, para los que viven en Cristo, la copa aplicada *a la fuente viva, que da saltos para la vida eterna*. Esta es aquella lanza del pérfido Saúl—del reprobado pueblo judío—, *que, errando el golpe, se clavó* por divina misericordia *en la pared*, y abrió un agujero en la peña y una cavidad en el muro, mansión de las palomas.

Levántate, pues, ¡oh amiga de Cristo!, y sé *la paloma que labra su nido en los agujeros de la peña;* sé el pájaro que halla su techo y vela siempre; sé la tortolilla y esconde los polluelos de tu casto amor en aquella abertura sa-

pullos absconde, ibi os appone, *ut haurias aquas de fontibus Salvatoris.* Hic enim est *fons egrediens de medio paradisi,* qui, *in quatuor divisus capita* et in corda devota diffusus, fecundat et irrigat universam terram.

IESUS, CRUORE MADIDUS

31. Cruentatus enim Christus Dominus sanguine proprio, primum sudore, dehinc flagellis et aculeis, post clavis et tandem lancea copiose effuso, ut apud Deum *esset copiosa redemptio* [85], vestem pontificalem habuit rubricatam, quatenus vere *rubrum* appareret *indumentum ipsius, et vestimenta eius quasi calcantium in torculari.* Et sic, vero Ioseph in veterem dimisso cisternam, tunica ipsius *intincta sanguine hoedi,* propter *similitudinem* scilicet *carnis peccati,* approbationis notitia discernenda mitteretur ad Patrem.

"Cognosce igitur, clementissime Pater, tunicam praedilecti Filii tui Ioseph, quem invidia fratrum secundum carnem tanquam *fera pessima devoravit* et conculcavit in furore vestimentum ipsius et omnem decorem illius reliquiis cruoris inquinavit; nam et quinque scissuras lamentabiles in ea reliquit. Hoc enim est, Domine, vestimentum, quod in manu meretricis Aegyptiae, synagogae videlicet, innocens Puer tuus sponte dimisit, magis eligens, spoliatus a carnis pallio, in carcerem mortis descendere, quam adulterinae plebis acquiescendo voci temporaliter gloriari" [86]. Nam et *proposito sibi gaudio, crucem sustinuit, confusione contempta.*—Sed et tu, misericordissima Domina mea, aspice illam dilecti Filii tui sacratissimam vestem de castissimis membris tuis Spiritus sancti artificiositate contextam et una cum ipso confugientibus nobis ad te veniam postula, ut digni habeamur *effugere ab ira ventura* [87].

IESUS, INTUMULATUS

32. Veniens tandem nobilis decurio, Ioseph scilicet ab Arimathaea, et accepta a Pilato licentia, corpus Christi cum Nicodemo deponens de cruce, condivit aromatibus et involvit sindone et in monumento novo, quod in horto propinquo in petra sibi exciderat, cum omni reverentia sepelivit [88]. Porro sepulto Domino, et ad custodiam sepulcri deputatis militibus, devotae illae mulieres et sanctae, quae fuerant obse-

[85] Ps. 129, 7; Isai., 63, 2. De Ioseph vestimento cf. Gen., 37, 31, 32; de verbis patris *fera pessima v.* 33. Verba *similitudinem carnis peccati occurrunt* Rom., 8, 3.

[86] Ex Anselmo, loc. cit. De Aegyptia cf. Gen., 39, 7 seqq. Sequitur Hebr., 12, 2.

[87] Matth., 3, 7.

[88] De sepultura Christi cf. Matth., 27, 57 seqq.; Marc., 15, 42; Luc., 23, 50 seqq.; Ioan., 19, 38 seqq.

cratísima. Aplica a ella tus labios *para que bebas aguas de las fuentes del Salvador.* Porque ésta es *la fuente que mana de en medio del paraíso, y dividida en cuatro ríos,* derramados en los corazones devotos, riega y fecunda toda la tierra.

JESÚS, BAÑADO EN SU SANGRE

31. Cristo Señor nuestro, bañado en su propia sangre profusamente vertida en el sudor de Getsemaní, en la flagelación, por las espinas, los clavos y la lanza, a fin de que *fuese copiosa la redención* en el acatamiento de Dios, tuvo de color de púrpura la veste de Pontífice. *Roja su ropa y sus vestiduras como de los que pisan la uva en el lagar.* Su túnica, como la de José, arrojado en la antigua cisterna, *fué teñida en la sangre del cabrito, por la semejanza de la carne del pecado,* y presentada al Padre para reconocerla.

"Reconoce, ¡oh clementísimo Padre!, la túnica de tu predilecto Hijo José. La envidia de sus hermanos según la carne, *pésima bestia, lo devoró,* y pisoteó en su furor sus vestidos y los tiñó en sangre, y abrió en su túnica cinco lastimosos jirones. Esta es, Señor, la vestidura que dejó en las manos de la mala mujer egipcia el inocente joven, queriendo más descender, desnudo del manto de la carne, a la cárcel de la muerte, que ceder a las solicitaciones de la plebe adúltera, y hacerse grande en el mundo". *Porque proponiéndosele gozo, sufrió cruz, menospreciando la deshonra.* Y tú, ¡oh misericordiosísima Señora mía!, mira también aquella sagrada ropa de tu amado Hijo, tejida en tus castísimos miembros por divino arte del Espíritu Santo, y junto con El intercede por nosotros, que recurrimos a ti, para que merezcamos escapar de la ira venidera.

JESÚS SEPULTADO

32. Por último, vino el noble decurión José de Arimatea y, obtenida licencia de Pilatos, bajando con Nicodemus de la cruz el cuerpo de Cristo, lo embalsamó con aromas, lo envolvió en una sábana y con mucha reverencia lo sepultó en un monumento nuevo, que había abierto en la piedra del jardín contiguo. Sepultado el Señor y confiada la guarda del sepulcro a los soldados, aquellas devotas y santas mujeres que le habían seguido en vida, queriendo

cutae viventi, ut iam mortuo pietate officiosa famulatum impenderent, *emerunt aromata* ad corpus Iesu sacratissimum perungendum. Inter quas Maria Magdalena tanto cordis ferebatur incendio, tantae pietatis afficiebatur dulcedine, tam validis trahebatur vinculis caritatis, ut, femineae infirmattis oblita, nec tenebrarum caligine nec persecutorum immanitate retraheretur a visitatione sepulcri, quin potius, foris stans et rigans lacrymis monumentum, recedentibus discipulis, non recedebat, pro eo quod divinae dilectionis igne succensa, et tam invalescente urebatur desiderio et tam impatiente vulnerabatur amore, ut nihil ei saperet nisi flere possetque propheticum illud [89] eructare veraciter: *Fuerunt mihi lacrymae meae panes die ac nocte, dum dicitur mihi quotidie: Ubi est Deus tuus?*

Deus meus, bone Iesu, concede mihi, quamquam per omnem modum immerito et indigno, ut qui corpore his interesse non merui, fideli tamen haec eadem mente pertractans, illum ad te Deum meum pro me crucifixum et mortuum compassionis affectum experiar, quem innocens Mater tua et poenitens Magdalena in ipsa passionis tuae hora senserunt.

DE MYSTERIO GLORIFICATIONIS

FRUCTUS IX

NOVITAS RESURRECTIONIS

IESUS, TRIUMPHANS MORTUUS

33. Consummato iam passionis agone, cum draco ille cruentus et rabidus leo aestimaret, se de occiso Agno assecutum esse victoriam, refulgere coepit in anima descendente ad inferos Divinitatis potentia, qua *Leo* noster fortissimus *de tribu Iuda* [90], consurgens in *fortem armatum*, praedam ab ipso diripuit, portisque inferorum confractis, et alligato serpente, *exspolians principatus et potestates, traduxit confidenter, palam triumphans illos in semetipso.* Tunc *extractus est leviathan hamo,* ipsius per Christum *perforata maxilla,* ut qui nihil iuris habebat in capite, quod invasit, etiam illud perderet, quo habere videbatur in corpore. Tunc

[89] Ps. 41, 4.
[90] Respicitur Apoc., 5, 5; de *forti armato* vide Luc., 11, 21. Sequens locus est Col., 2, 15; deinde respicitur Iob, 40, 20, 21.

servirle devotamente aun después de muerto, *compraron ungüentos* para ungir su sacratísimo cuerpo. Entre las cuales, María Magdalena ardía con tales incendios de amor, sentía tanta dulzura de piedad y era arrebatada con tan fuertes cadenas de caridad, que, olvidada de la flaqueza de su sexo, sin temor a la obscuridad de la noche, ni a la saña de los perseguidores, quiso visitar el sepulcro; y estando afuera, bañando con sus lágrimas el monumento, alejados los discípulos, ella se quedó, tan encendida en divinos ardores, tan abrasada en vivos deseos, tan herida de las impaciencias del amor, que no sabía sino llorar. Verdaderamente, habría podido desahogar su corazón diciendo con el Profeta: *Fuéronme mis lágrimas pan, noche y día, mientras me preguntan: ¿dónde está tu Dios?*

¡Oh Dios mío, mi buen Jesús!, aunque indigno y sin ningún merecimiento, otórgame la gracia de que, ya que entonces no merecí hallarme presente con el cuerpo, me halle ahora, por la devota consideración, y experimente aquellos mismos afectos de compasión de Dios crucificado y muerto por mí, que sintieron la inocente Madre y Magdalena penitente en la hora de tu pasión.

DEL MISTERIO DE LA GLORIFICACION

FRUTO IX

NOVEDAD DE LA RESURRECCION

JESÚS, MUERTO TRIUNFANTE

33. Acabado ya el combate de la Pasión, cuando el fiero dragón y el león furioso se lisonjeaban de haber alcanzado victoria del Cordero, comenzó a resplandecer en el alma, que descendía a los infiernos, el poder de la Divinidad. Nuestro *León* fortísimo *de la tribu de Judá,* alzándose contra *el fuerte armado,* le arrebató la presa, que tenía cautiva. Y hechas pedazos las puertas del infierno y encadenada la serpiente, *despojó principados y potestades y los llevó gloriosamente, como trofeo, habiendo triunfado de ellos en sí mismo.* Entonces Cristo *sacó fuera al Leviatán y le horadó la quijada;* que pues había acometido a la cabeza, sin tener derecho a ella, debía perder aún el que parecía tener sobre los miem-

verus Samson moriens hostilem prostravit exercitum[91]. Tunc Agnus sine macula *in sanguine testamenti sui de lacu, in quo non erat aqua, vinctos eduxit.* Tunc *habitantibus in regione umbrae mortis* diu novae lucis exspectata claritas radiavit.

IESUS, RESURGENS BEATUS

34. Sacrae siquidem quietis Domini in sepulcro illucescente tertio die, qui in revolutione dierum est octavus et primus, *Dei virtus et sapientia*[92], Christus, mortis prostrato auctore, etiam ipsam mortem devicit aeternitatisque aditum nobis aperuit, dum sese a mortuis divina potentia suscitavit, ut *notas nobis faceret vias vitae.* Tunc *terraemotus factus est magnus,* et *angelus Domini in vestimento albo* et candido et aspectu fulgureo *descendit de caelo,* piis apparens blandus impiisque severus. Propter quod et protervos perterruit milites et confortavit pavidas mulieres, quibus et ipse Dominus resurgens primum apparuit, quia hoc devotionis intensae merebatur affectus. Deinde visus est Petro, dehinc discipulis euntibus in Emmaus[93], deinde Apostolis omnibus absque Thoma, dehinc Thomae palpandum se praebuit, cum ille fideliter exclamavit: *Dominus meus et Deus meus;* sicque, *per dies quadraginta* multiformiter *apparens* discipulis et edens cum eis et bibens, et argumentis nos illuminavit ad *fidem* et promissis erexit ad *spem,* ut sic tandem donis caelitus datis accenderet ad *amorem.*

IESUS, DECOR PRAECIPUUS

35. Sane *flos* ille plucherrimus *de radice Iesse*[94], qui in incarnatione floruit, in passione defloruit, sic in resurrectione refloruit, ut omnium esset decor. Nam corpus illud gloriosissimum, subtile, agile et immortale tantae claritatis supervestitum est gloria, ut vere sit sole fulgentius, exemplarem praeferens pulcritudinem suscitandorum corporum humanorum; de quibus ipse Salvator ait: *Tunc fulgebunt iusti sicut sol in regno Patris*[95], scilicet beatitudinis sempiternae. Quodsi quilibet iustus fulgebit sicut sol, quanti putas esse fulgoris ipsum Solem iustitiae? Tanti, inquam,

[91] Iudic., 16, 25 seqq. Sequitur Zach., 9, 11: *Tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti vinctos tuos de lacu,* etc.; et deinde Isai., 9, 2.
[92] Respicitur 1 Cor., 1, 24, et deinde Ps. 15, 10: *Nec dabis Sanctum tuum videre corruptionem. Notas mihi fecisti,* etc. (cf. Act., 2, 31). De resurrectione Christi vide Matth., 28, 1 seqq.; Marc., 16, 1 seqq.; Luc. 24, 1 seqq.; Ioan., 20, 1 seqq.
[93] Vide Luc., 24, 13 seqq.; de S. Thoma Ioan., 20, 24 seqq., et Act., 1, 3, 4.
[94] Respicitur Isai., 11, 1.
[95] Matth., 13, 43; deinde Sap., 7, 29.

bros. Entonces el verdadero Sansón, muriendo, dejó tendido en el campo al ejército enemigo. Entonces el Cordero sin mancilla, *con la sangre de su testamento, sacó los prisioneros del lago vacío de agua.* Entonces *a los que habitaban en la región tenebrosa de la muerte* alborearon los clarísimos rayos de la nueva luz, tanto tiempo deseada.

JESÚS, RESUCITADO GLORIOSO

34. Al rayar el día tercero del sagrado descanso del Señor en el sepulcro, El, que en el ciclo de los días es el primero y el último, Cristo, *virtud y sabiduría del Padre,* derribado el autor de la muerte, venció a la misma muerte. Y resucitando de entre los muertos por divina virtud, abriónos las puertas de la eternidad y *nos mostró los caminos de la vida.* Entonces se sintió el grande terremoto y el ángel del Señor, con vestiduras blancas como la nieve y el rostro brillante como el relámpago, *descendió del cielo* y apareció dulce a las almas piadosas, severo a los malvados. Por eso aterró a los protervos soldados y confortó a las tímidas mujeres, a las que el mismo Señor resucitado apareció antes que a los demás, porque tal favor merecía el afecto de su intensa piedad. Sucesivamente fué visto de Pedro, de los dos discípulos camino de Emaús, de los Apóstoles reunidos ausente Tomás, y luego de Tomás, a quien se mostró para que le palpase, y él exclamó: *Señor mío, y Dios mío.* Así, *por cuarenta días apareciendo* en muchas formas, comiendo y bebiendo con ellos, nos iluminó en la fe con sus argumentos, nos levantó a la esperanza con sus promesas, para de esta suerte encendernos en el amor con los dones del cielo.

JESÚS, SINGULAR HERMOSURA

35. Así, la bellísima *Flor de la vara de Jesé,* que en la encarnación se abrió, y en la pasión se marchitó, volvió a florecer en la resurrección para ser la hermosura de todos. Aquel gloriosísimo cuerpo, sutil, ágil e inmortal, fué revestido de un resplandor de claridad más brillante que el sol, como modelo que es ejemplar de la belleza de los cuerpos humanos en la futura resurrección. De ellos dijo el mismo Señor: *Brillarán los justos como soles en el reino del Padre;* este fulgor es la bienaventuranza sempiterna. Y si cada justo resplandecerá como un sol, ¿cuán grande—dime—será el resplandor del mismo Sol de justicia? Tan grande—digo

est, ut sit *speciosior sole et super omnem stellarum dispositionem, luci comparatus,* decor praecipuus non immerito iudicetur.

Felices illi oculi, qui viderunt; sed et tu vere *beatus eris, si fuerint reliquiae seminis tui ad videndam* [96] tam interius quam exterius illam desideratissimam claritatem.

IESUS, ORBI PRAELATUS

36. Apparens quoque Dominus in Galilaea discipulis, omnem sibi potestatem tam caeli quam terrae asseruit a Patre collatam [97]. Propter quod et discipulos misit *in mundum universum, praedicare Evangelium omni creaturae,* salutem promittendo credentibus, damnationem comminando incredulis, *cooperante Domino et sequentibus signis confirmante sermonem,* ut in virtute nominis Iesu Christi imperarent omnibus creaturis et morbis, vereque constaret saeculo toti, quod magni Patris Filius Iesus Christus tanquam alter *Ioseph* [98] *verusque Salvator vivit et dominatur,* non solum in *terra Aegypti,* verum etiam "*in omni loco dominationis* Regis aeterni, eductus quidem ad imperium Dei caeli de carcere mortis et inferorum, et attonsus mortalitatis comam, commutavit vestem carnis in immortalitatis decorem, et tanquam verus Moyses, de aquis mortalitatis assumtus [99], Pharaonis subnervavit imperium", tanto sublimatus honore, ut *in nomine ipsius omne genu flectatur caelestium, terrestrium et inferorum.*

FRUCTUS X

SUBLIMITAS ASCENSIONIS

IESUS, DUCTOR EXERCITUS [100]

37. Quadraginta post resurrectionem Domini peractis diebus, non sine magni designatione mysterii in ipso quadragesimo die *convescens una cum discipulis suis* [101], benig-

[96] Tob., 13, 20.

[97] Matth., 28, 16-20; seq. locus est Marc., 16, 15 et 20: *Illi autem profecti praedicaverunt ubique, Domino cooperante,* etc. Cf. Act., 3, 1-8; v. 6: *In nomine Iesu Christi Nazareni surge et ambula.*

[98] Respicitur Gen., 41, praecipue v. 45: *Vertitque nomen eius et vocavit eum lingua Aegypti salvatorem mundi;* sequitur Gen., 45, 26; infra respicitur Ps. 102, 22: *In omni loco dominationis eius benedic.* etc. — Textus seq. est Anselm., *Meditat.* 9.

[99] Respiciuntur Exod., 2, 5 seqq., deinde Phil., 2, 10.

[100] De ascensione Domini vide Luc., 24, 50, 51, et Act., 1, 9-11.

[101] Act., 1, 9; deinde respicitur Ps. 67, 19; Mich., 2, 13, et inferius Eph., 2, 19: *Cives Sanctorum et domestici Dei.*

yo—que, *comparado a la luz, es más hermoso que el sol y sobre las constelaciones de los astros;* y así no sin razón será estimado belleza soberana.

Bienaventurados los ojos que ya vieron; mas tú serás también dichoso *si un resto de tu estirpe logra contemplar* tan deseada luz, dentro y fuera clarísima.

JESÚS, EMPERADOR DEL MUNDO

36. Apareciose de nuevo en Galilea a los discípulos y les declaró haber recibido del Padre toda potestad en el cielo y en la tierra, y así *los envió por todo el mundo a predicar el Evangelio a toda criatura,* prometiendo la salvación a los que creyesen, y amenazando con la reprobación a los incrédulos. *Cooperaba el Señor confirmando su doctrina con los milagros que la acompañaban.* En virtud del nombre de Jesús curaban las enfermedades y ejercían poder sobre todas las criaturas, con lo cual manifestaban a los siglos por venir la verdad de que Jesucristo, Hijo del gran Rey, nuevo José y *verdadero Salvador, vive y domina* no solamente *en tierra de Egipto,* pero también "en todos los señoríos del Rey eterno; por cuya voluntad soberana libertado de la cárcel de la muerte y del infierno, cortados ya los cabellos de la mortalidad, trocó la vestidura de la carne por la hermosura de la inmortalidad, y como verdadero Moisés salvado de las aguas de la mortalidad, enervó y enflaqueció el imperio de Faraón". Fué ensalzado a tan grande honor, que *a su nombre se dobla toda rodilla en el cielo, en la tierra y en los infiernos.*

FRUTO X

SUBLIMIDAD DE LA ASCENSIÓN

JESÚS, GENERAL DEL EJÉRCITO

37. A los cuarenta días de la resurrección del Señor, no sin gran misterio, en el mismo día cuadragésimo, *habiendo comido en compañía de sus discípulos,* el bondadoso Maestro subió al monte Olivete, y *en presencia de ellos, con las manos en alto, se elevó al cielo.* Una nube lo envolvió, cuando

nus Magister in montem Oliveti conscendit, et inde, *videntibus illis, elevatis manibus ferebatur in caelum,* nubeque interposita, quae ascendentem recepit, humanis se occultavit aspectibus; sicque *ascendens in altum, captivam duxit captivitatem,* et caeli aperta iam porta, *pandens iter* sequentibus, exsules introduxit in regnum, concives illos faciens angelorum et *domesticos Dei,* quatenus et ruinas restauraret angelicas et aeterni Patris cumularet honorem et se triumphatorem ostenderet et Dominum exercituum se esse probaret.

Iesus, caelo levatus

38. Psallentibus angelis et exsultantibus sanctis, Deus et Dominus Angelorum et hominum *super caelos caelorum ascendit* [102] et *super pennas ventorum* mira potestatis agilitate volavit seditque ad dexteram Patris, *tanto melior angelis effectus, quanto differentius prae illis sortitus est nomen, ibique iugiter vultui* benignissimi Patris *apparet ad interpellandum pro nobis. Talis enim decebat, ut nobis esset Pontifex, sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus et excelsior caelis factus,* qui in dextera Maiestatis assistens, vultui paternae gloriae vulnerum, quae pro nobis pertulit, cicatrices ostenderet.

"Gratias tibi referat, Domine Pater, omnis lingua super inenarrabili dono affluentissimae caritatis tuae, qui unico *Filio cordis tui non pepercisti, sed eum pro nobis omnibus tradidisti* [103] in mortem, ut tantum tamque fidelem *advocatum* coram te *haberemus in caelis*" [104].

Iesus, largitor Spiritus

39. Septem quoque septimanis dierum a resurrectione excursis, quinquagesimo scilicet die, *congregatis in unum discipulis cum mulieribus et Maria Matre Iesu, factus est repente de caelo sonus tanquam advenientis spiritus vehementis,* qui *super centum viginti hominum* turbam descendit et *apparuit in linguis igneis,* pro eo quod ori verbum, intellectui lucem et affectui ministrare ardorem [105]. *Repleti sunt omnes Spiritu Sancto et coeperunt loqui variis linguis* secundum quod eiusdem Spiritus Sancti dictabat instinctus, qui omnem eos veritatem edocuit et ad omnem dilectionem

---

[102] Ps. 67, 34 : *Qui ascendit super caelum caeli;* deinde Ps. 17, 11 : *Volavit super pennas ventorum.* Porro sequitur Hebr., 1, 4 : *Tanto melior Angelis effectus,* etc., et deinde ibid., 9, 24 : *Ut appareat nunc vultui Dei pro nobis,* et 7, 25, 26.

[103] Rom., 8, 32. De Christo advocato nostro cf. 1 Ioan., 2, 1.

[104] Anselm., loc. cit.

[105] De missione Spiritus S. vide Act., 1, 1-4.

subía, y lo ocultó a los ojos de los hombres. De esta manera, *subiendo a lo alto, llevó cautiva la esclavitud,* y abrió la puerta del cielo, señaló el camino a sus seguidores e introdujo los desterrados en su reino, haciéndolos conciudadanos de los ángeles y *familiares de la casa de Dios.* Así reparó las ruinas angélicas, acrecentó la gloria del Padre y mostró ser el triunfador y Señor de los ejércitos.

Jesús, ensalzado al cielo

38. Entre los cánticos de los ángeles y transportes de júbilo de los santos, el Dios y Señor de los ángeles y de los hombres *subió sobre los cielos de los cielos; voló sobre las plumas de los vientos,* velocísimo, maravilloso, potente, y se asentó a la diestra del Padre, *hecho tanto más excelente que los ángeles, cuanto heredó más esclarecido nombre que ellos.* Allí está, eternamente, *en el acatamiento* del Padre benignísimo *intercediendo por nosotros. Tal convenía que fuese nuestro Pontífice, santo, inocente, limpio, segregado de los pecadores y hecho más alto que los cielos;* el cual, sentado a la diestra de la Majestad, mostrase a la faz de la gloria del Padre las cicatrices de las heridas que por nosotros recibió.

"Gracias, ¡oh Señor y Padre!, te dé toda lengua por el don inefable de tu liberalísima caridad. *No perdonaste al Hijo único de tu corazón, mas lo entregaste por amor nuestro* a la muerte, a fin de que *tuviésemos* en el cielo, cerca de Ti, tan grande y tan fiel *Abogado*".

Jesús, dador del Espíritu

39. Transcurridas siete semanas después de la resurrección, el día quincuagésimo, *estando los discípulos con las santas mujeres y María, Madre de Jesús, vino de repente un estruendo del cielo, como de viento impetuoso, y sobre ciento y veinte personas* congregadas descendió el Espíritu Santo *en forma de lenguas de fuego,* para dar palabra a los labios, luz al entendimiento y ardor al afecto. *Todos fueron llenos del Espíritu Santo y comenzaron a hablar diversas lenguas, según lo que les dictaba* la inspiración del mismo Espíritu, el cual los adoctrinó en toda verdad, los encendió

accendit et in omni eos virtute firmavit. Nam ipsius adiuti gratia, illustrati doctrina et confortati potentia, cum pauci essent et simplices, partim verbis ignitis, partim perfectis exemplis, partim mirandis prodigiis per totum mundum "plantaverunt Ecclesiam sanguine suo"[106]; quae, eiusdem Sancti Spiritus virtute purgata, illuminata atque perfecta, amabilis facta est Sponso suo eiusque paranymphis, ut speciosa nimis miraque *varietate circumdata,* satanae vero et angelis eius *terribilis ut castrorum acies ordinata.*

IESUS, LAXANS REATUS

40. In hac siquidem sancta Ecclesia per orbem universum, Spiritu Sancto mirabiliter operante, multiformiter distincta et uniformiter coniuncta unus praesidet Pontifex Christus, tanquam summus hierarcha, qui miro ordine instar civitatis supernae in ea dispensat dignitatum officia, distribuendo *charismatum dona. Nam quosdam in ea dedit Apostolos, quosdam prophetas, alios vero evangelistas, alios pastores et doctores ad consummationem sanctorum et aedificationem corporis Christi*[107]. Qui etiam secundum gratiam Spiritus Sancti septiformem septem dedit sacramenta quasi septem medicamenta morborum, per quorum administrationem et gratiam sanctificantem tribuit et peccata dimittit, quae nunquam nisi in fide et unitate eiusdem sanctae matris Ecclesiae relaxantur. Et quoniam in igne tribulationis peccata purgantur, ideo, sicut caput Ecclesiae Christum exposuit Deus fluctibus passionum, sic et corpus eius, scilicet Ecclesiam suam, usque in finem saeculi ad probationem et purgationem tribulari permittit. Sic Patriarchae, sic Prophetae, sic Apostoli, sic Martyres, Confessores et Virgines et quotquot placuerunt Deo, per multas tribulationes transiere fideles; sic etiam omnia membra Christi electa usque ad diem iudicii pertransibunt.

FRUCTUS XI

AEQUITAS IUDICII

IESUS, TESTIS VERIDICUS

41. Porro futuri iudicii tempore, quo Deus cordium iudicabit occulta, *praecedet ignis ante faciem iudicis*[108], *Angeli*

[106] *Breviar. Rom.,* Commune Apost. 3. Nocturn. 1 Resp. — Infra respicitur Ps. 44, 15, et Cant., 6, 3. De paranymphis (amicis sponsi) cf. Ioan., 3, 29. [107] Eph., 4, 11, 12.
[108] Ps. 96, 3; dein II Thess., 1, 8; de seq. loco vide Matth., 24, 29 seqq. Sequitur Rom., 14, 10: *Omnes enim stabimus ante tribunal Christi;* deinde 1 Cor., 4, 5: *Qui et illuminabit abscondita tenebrarum,* etc.; de duobus *libris* vide Apoc., 20, 12.

en todo amor y los afirmó en toda virtud; de manera que, ayudados de su divina gracia, iluminados con su doctrina y robustecidos con su poder, con ser tan pocos y simples, parte con palabras de fuego, parte con ejemplos de santidad, parte con maravillosos prodigios, por todo el mundo "plantaron la Iglesia con su sangre"; la cual purificada, iluminada y perfeccionada por la virtud del mismo Espíritu Santo, hízose amable al Esposo y sus paraninfos, por su grande hermosura y la admirable *variedad que la circunda,* y a Satanás y sus ángeles *terrible, como ejército de escuadrones bien ordenado.*

JESÚS, ABSOLUCIÓN DE LOS PECADOS

40. En esta santa Iglesia, por todo el mundo derramada en muchas formas y uniformemente unida por obra admirable del Espíritu Santo, sólo preside Cristo Pontífice, como supremo jerarca, el cual, con orden estupendo, a semejanza de la Ciudad celeste, dispensa en ella las dignidades y oficios y distribuye *los dones y carismas. Porque a unos constituyó apóstoles, a otros profetas, a otros evangelistas, a otros pastores y doctores, para el perfeccionamiento de los santos en la obra del ministerio, enderezado a la edificación del cuerpo de Cristo.* Y según la gracia septiforme del Espíritu Santo, dió asimismo, como otros tantos remedios de las enfermedades, los siete sacramentos, por cuya administración confiere la gracia santificante y perdona los pecados, que nunca se perdonan sino en la fe y unidad de la misma santa madre Iglesia. Y como quiera que los pecados se purgan en el fuego de las tribulaciones, así como Dios expuso a Cristo, Cabeza de la Iglesia, a las olas de las pasiones, así también permite que la Iglesia, para prueba y purificación, sea atribulada hasta el fin de los siglos. Así los patriarcas, así los profetas, así los apóstoles, así los mártires, confesores y vírgenes y cuantos agradaron a Dios, pasaron fieles por muchas tribulaciones, y así pasarán, hasta el día del juicio, todos los miembros elegidos de Cristo.

FRUTO XI

EQUIDAD DEL JUICIO

JESÚS, TESTIGO VERÍDICO

41. Llegado el tiempo del juicio futuro, en el que Dios ha de juzgar los secretos de los corazones, *el fuego vendrá delante del Juez, serán enviados los ángeles con trompetas,*

cum tuba mittentur, congregabuntur electi a quatuor ventis caeli, omnes quoque, qui in monumentis sunt, divinae iussionis virtute resurgent omnesque *astabunt ante illud iudiciale tribunal.* Tunc *illuminabuntur abscondita tenebrarum,* tunc *revelabuntur consilia cordium,* tunc libri pandentur conscientiarum, et ipse liber aperietur, qui dicitur *liber vitae.* Quo fiet, ut simul et in instanti omnium omnia secreta omnibus tanta certitudinis claritate patescant, ut contra testimonium veritatis loquentis in Christo et conscientiae cuiuslibet pariter contestantis nulla prorsus infitiandi, defendendi vel excusandi seu subterfugiendi pateat semita, quin recipiat unusquisque *secundum opera sua* [109].

"Magna igitur indicta est nobis necessitas probitatis, cum omnia agamus in conspectu Iudicis cuncta cernentis" [110].

IESUS, IUDEX IRATUS

42. Apparente siquidem omnipotentis Filii Dei signo in nubibus [111], virtutibusque caelorum commotis, sed et ad orbis conflagrationem mundialibus concurrentibus ignibus, collocatisque omnibus iustis ad dexteram, impiis ad sinistram; adeo Iudex universorum reprobis iratus videbitur, ut *dicant montibus et petris: Cadite super nos et abscondite nos a facie sedentis super thronum et ab ira Agni* [112]. *Induet* enim *pro thorace iustitiam et accipiet pro galea iudicium certum. Sumet scutum inexpugnabile aequitatem, acuet autem diram iram in lanceam, et pugnabit cum illo orbis terrarum contra insensatos;* ut qui contra Auctorem omnium procaciter pugnaverunt, iusto tunc Dei iudicio ab omnibus expugnentur. "Tunc superius Iudex apparebit iratus, inferius horrendum chaos, patens infernus. A dextris peccata accusantia, a sinistris infinita daemonia. Peccator sic comprehensus, quo effugiet? Certe latere erit impossibile et apparere intolerabile. Si enim vix iustus salvabitur, impius et peccator ubi parebunt?" [113] *Non ergo intres in iudicium cum servo tuo, Domine.*

IESUS, VICTOR MAGNIFICUS

43. Lata sententia damnationis in reprobos, quod flammis exurantur aeternis, colligatisque ad modum fascis [114] om-

[109] Respicitur Apoc., 2, 23: *Dabo unicuique vestrum secundum opera sua.* [110] Boëth., v *De consolat.*, prosa 6.

[111] De *signo Dei* vide Matth., 24, 30; cf. Luc., 21, 25 seqq.

[112] Apoc., 6, 16; seq. locus est Sap., 5, 19 seqq.

[113] I Petr., 4, 18. Sententia illa occurrit apud Anselm., *Meditat.* 2, et in *Tract. de interiori domo* (inter opera Bernardi), c. 22, n. 46. Sequitur Ps. 142, 2.

[114] Vide Matth., 13, 30: *Alligate ea in fasciculos.*

juntarse han los elegidos de los cuatro puntos cardinales, a la voz del divino mandato los muertos se levantarán de los sepulcros y todos *comparecerán en el tribunal del Juez.* Entonces *se hará luz en las densas tinieblas y se manifestarán los designios de los corazones;* entonces serán abiertos los libros de las conciencias, y abrirse ha también el Libro [2] llamado *de la vida.* Con esto, en un instante y a la vez, los secretos de cada cual quedarán patentes a todos con entera claridad y certidumbre, por manera que, contra el testimonio de la verdad que habla en Cristo y las deposiciones de la conciencia individual, no habrá lugar a excusas, apelaciones, defensas ni subterfugios, mas cada uno recibirá *en correspondencia de sus merecimientos.*

"Grande es, por tanto, la necesidad que tenemos de ser buenos, obrando todas nuestras acciones en presencia del Juez, que todo lo ve".

JESÚS, JUEZ AIRADO

42. Aparecerá entre tanto en las nubes el signo del omnipotente Hijo de Dios; y conmovidas las virtudes del cielo, entre el fragor horrísono del mundial incendio en la conflagración del orbe, colocados los justos a la derecha y los impíos a la izquierda, el Juez del universo vibrará los rayos de su cólera contra los réprobos. *Y dirán a los montes y a los riscos: Caed sobre nosotros y escondednos de la faz del que está sentado en el trono y de la ira del Cordero. Ceñirá por coraza la justicia y tendrá por yelmo el juicio recto. Embrazará la equidad por escudo inexpugnable, aguzará su ira inexorable como lanza y peleará con El todo el universo contra los insensatos:* que pues ellos combatieron contra el Criador, ahora, por justo juicio de Dios, serán guerreados de todas las criaturas. "Entonces aparecerá en lo alto el Juez airado; abajo, el horrendo caos, el infierno abierto. A la diestra, los pecados que acusan; a la siniestra, infinitos demonios. De esta suerte acorralado el pecador, ¿dónde se refugiará? Esconderse, imposible; comparecer, intolerable. Si apenas el justo se salvará, ¿dónde se guarecerán el impío y el pecador?" *¡Oh Señor, no entres en juicio con tu siervo!*

JESÚS, VENCEDOR MAGNÍFICO

43. Substanciado el proceso y dada contra los réprobos la sentencia de que sean abrasados en fuego eterno, y atados como manojos todos los enemigos de Cristo, la omnipo-

[2] Cf. Léxicon: *Libro.*

nibus inimicis Iesu Christi, omnipotens Dei virtus perpetuae illos exponet tam carne quam spiritu voracitati flammarum, ut et numquam deficiant et tamen urantur et sentiant in aeternum, et *fumus tormentorum eorum ascendat in saecula saeculorum*[115]. Tunc *bestia et pseudopropheta et qui acceperunt imaginem eius in stagnum mittentur ignis et sulphuris, qui paratus est diabolo et angelis eius.* Tunc *egredientur* electi ad *consideranda* cadavera[116], mortua morte quidem non naturae, sed poenae; tunc *lavabunt iusti manus suas in sanguine peccatorum*[117]; tunc denique victoriosissimus Agnus *ponet inimicos suos scabellum pedum suorum,* quando ingredientes *impii in inferiora terrae tradentur in manus gladii partesque vulpium erunt,* scilicet daemonum, qui eos suis fraudulentiis seduxerunt.

IESUS, SPONSUS ORNATUS

44. Denique mundi facie innovata in melius, cum *lux lunae erit sicut lux solis, et lux solis septempliciter sicut lux septem dierum*[118], *civitas illa sancta Ierusalem,* quae *de caelo tanquam sponsa ornata descenderat,* iam nunc *praeparata ad nuptias Agni,* gemina quoque stola vestita, in caelestis curiae traducetur palatium, et in sacrum illum arcanumque thalamum introducta, tanto illi Agno caelesti copulabitur foedere, ut *unus fiat spiritus*[119] sponsa et Sponsus, vestieturque Christus omni pulcritudine electorum tanquam *tunica polymita*[120], in qua omni decore ornatus refulgeat, tanquam opertus omni lapide pretioso. Tunc illud dulce resonabit epithalamium, et per omnes vicos Ierusalem *Alleluia* cantabitur. Tunc *virgines prudentes atque paratae intrabunt cum sponso ad nuptias,* ut, *ianua clausa, in pacis pulcritudine sedeant in tabernaculis fiduciae et requie opulenta.*

[115] Apoc., 14, 11, et 20, 9; ultima verba *qui paratus est,* etc., sumta sunt ex Matth., 25, 41.
[116] Isai., 66, 24: *Et egredientur et videbunt cadavera virorum, qui praevaricati sunt in me.*
[117] Ps. 57, 11; deinde respicitur Ps. 109, 1, denique Ps. 62, 10, 11.
[118] Isai., 30, 26; sequuntur Apoc., 21, 2 et 10; verba *praeparata ad nuptias Agni* respiciunt Apoc., 19, 7: *Venerunt nuptiae Agni, et uxor eius praeparavit se.* De *gemina stola* cf. *Breviloq.*, p. VII, c. 7: «Praemium consubstantiale consistit in gloria corporis, quae secunda stola dicitur... consistit in quadruplici dote corporis», etc.
[119] 1 Cor., 6, 17: *Qui autem adhaeret Deo unus spiritus est.*
[120] Vide Gen., 37, 3, et cf. Ezech., 16, 13. Infra respicitur Matth., 25, 1 seqq, et citatur Isai., 32, 18.

tente virtud de Dios entregará a las voraces llamas espíritus y cuerpos, los cuales, sin jamás consumirse, arderán y padecerán en cuanto Dios fuere Dios; *y subirá el humo de los tormentos en los siglos de los siglos. La bestia y el falso profeta, y cuantos a él se asemejaron, serán zambullidos en el estanque de fuego y azufre, aparejado para el diablo y sus ángeles.*

Y los elegidos saldrán a considerar los cadáveres de los últimos muertos, no de muerte natural, sino de pena. Y entonces *los justos se lavarán las manos en la sangre de los pecadores.* Entonces, en fin, el victoriosísimo Cordero *pondrá a sus enemigos por escabel de sus plantas.* Y los impíos, cayendo en el abismo, serán pasados a filo de espada, para pasto de las raposas, es decir, de los astutos demonios que los sedujeron.

JESÚS, ESPOSO ENGALANADO

44. Renovada y purificada la faz del mundo, *la luz de la luna será como la del sol, y la luz del sol siete tantos más, como luz de siete días; y la ciudad santa, la nueva Jerusalén,* que *había descendido del cielo a guisa de esposa ricamente aderezada, a punto ya para las bodas del Cordero,* vestida con doble estola, será introducida en el real palacio; y penetrando en el sagrado y arcano tálamo, se unirá al celestial Cordero en pacto de indisoluble amor tan estrecho, que esposa y Esposo *serán espiritualmente una misma cosa.* Cristo vestirá la belleza de todos los elegidos, cual *túnica de varios colores,* y el ornato tendrá guarniciones refulgentes, cuajado de todas las piedras preciosas. Y resonará el dulce epitalamio, y por todas las vías de Jerusalén cantarán *Aleluya.* Preparadas *las vírgenes sabias, entrarán con el Esposo a las bodas* y, *cerrada la puerta, tomarán asiento en la mansión hermosa de la paz, en las tiendas seguras y en el reposo opulento.*

FRUCTUS XII

AETERNITAS REGNI

IESUS, REX REGIS FILIUS

45. Sane regnum Dei aeternum aestimari habet iuxta regnantis celsitudinem gloriosum et nobile, pro eo quod non rex a regno, sed a rege regnum trahit originem. Hic autem est rex, qui habet in *vestimento et in femore suo scriptum: Rex regum et Dominus dominantium* [121], cuius potestas *aeterna, quae non auferetur,* et regnum ipsius non corrumpetur, cui omnes *tribus et populi et linguae servient* in aeternum. Et hic est vere *rex pacificus* [122], *cuius vultum et caelum desiderat et universa terra.*—O quam gloriosum est huius excellentissimi Regis regnum, in quo cum ipso regnant omnes iusti, cuius lex est veritas, pax, caritas, vita, aeternitas; quod nec regnantium pluralitate dividitur nec participatione minuitur nec numerositate confunditur nec inaequalitate deordinatur nec circumscribitur loco nec variatur motibus nec tempore mensuratur!

IESUS, LIBER SIGNATUS

46. Ad gloriam regni perfectam non solum requiritur potestas excellens, verum etiam sapientia fulgens, ut non secundum indeterminatae voluntatis arbitrium disponantur gubernacula regni, sed secundum fulgores aeternarum legum a luce sapientiae indecepte manantium. Et haec quidem sapientia scripta est in Christo Iesu tanquam in libro vitae, in quo *omnes thesauros sapientiae et scientiae* [123] recondidit Deus Pater; ac per hoc Unigenitus Dei ut Verbum increatum est sapientiae liber et lux in mente summi Artificis viventibus plena rationibus et aeternis, ut Verbum inspiratum in intellectibus angelicis atque beatis, ut Verbum incarnatum in mentibus rationalibus carni unitis; ut sic *multiformis sapientia Dei* ex ipso et in ipso per totum regnum refulgeat tanquam a speculo decoris omnium specierum et luminum contentivo et tanquam in libro, in quo secundum profunda Dei mysteria omnia conscribuntur [124].

O si talem librum invenire possem, cuius origo aeterna, cuius incorruptibilis essentia, cuius cognitio vita, cuius

[121] Apoc., 19, 16; sequitur Dan., 7, 14.
[122] Cf. I Paralip., 22, 9; sequitur III Reg., 10, 24.
[123] Col., 2, 3: *in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi.* Porro *multiformis sapientia Dei* memoratur Eph., 3, 10.
[124] Cf. *Breviloq.*, p. I, c. 8.

FRUTO XII

ETERNIDAD DEL REINO

JESÚS, REY HIJO DE REY

45. La gloria y nobleza del reino eterno de Dios hanse de estimar de la grandeza del Soberano, ya que el Rey no depende del reino, sino que el reino trae su origen del Rey. Nuestro Monarca *tiene escrito en su vestidura y en su muslo: Rey de reyes y Señor de los que dominan.* Eterno es su poder; *el cetro jamás le será arrebatado,* ni su reino será destruído; *tribus, pueblos y lenguas le servirán* por siempre. El es *el Rey pacífico, cuyo rostro desean contemplar los cielos y la tierra.* ¡Oh, cuán glorioso es el reino de este Rey excelentísimo, en el cual reinan y se gozan con El todos los justos! Sus leyes son: verdad, paz, caridad, vida, inmortalidad. Ni la pluralidad de los reinantes lo divide, ni la participación lo merma. No causa en él confusión la muchedumbre, ni las desigualdades, desorden; no está circunscrito geográficamente, no lo cambian revoluciones, no lo mide el tiempo.

JESÚS, LIBRO SELLADO

46. Para la gloria perfecta de un reino no basta un poder excelente; menester es también sabiduría iluminada, a fin de que el timón del Estado no se rija según el arbitrio de una voluntad indecisa, sino por el fulgor de las leyes eternas, emanantes de la luz de una sabiduría en la que no cabe engaño. Esta soberana sabiduría escrita está en el libro de la vida, Cristo Jesús, en quien Dios Padre escondió *todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia.* Por eso el Unigénito de Dios, como Verbo increado, es el Libro de la sabiduría, y en la mente del sumo Artífice la Luz llena de razones [3] vivas y eternas; como Verbo inspirado, irradia en las inteligencias de los ángeles y bienaventurados; como Verbo encarnado, alumbra las almas conjuntas a la carne. Y así *la multiforme Sabiduría de Dios,* de El y en El reverbera por todo el reino, como de un espejo de belleza comprensivo de toda especie y de toda luz, y como en libro donde, según los profundos arcanos de Dios, se encuentran descritas todas las cosas.

¡Oh!, si yo pudiese hallar este Libro, cuyo origen es eterno; su esencia, incorruptible; su conocimiento, vida; su

[3] Cf. Léxicon: *Razones eternas.*

scriptura indelebilis, cuius inspectus desiderabilis, cuius doctrina facilis, cuius scientia dulcis, cuius profunditas imperscrutabilis, cuius verba inenarrabilia, et unum tamen verbum omnia! Vere, qui hunc invenit librum *inveniet vitam et hauriet salutem a Domino* [125].

Iesus, fontalis radius

47. In hoc siquidem regno aeterno *data omnia optima et dona perfecta a Patre luminum* in affluentia *descendunt* [126] et copia per illum qui est superessentialis radius, Christus Iesus, qui, cum sit unus, omnia potest, et in se permanens omnia innovat. Est enim *emanatio quaedam claritatis virtutis omnipotentis Dei sincera,* et ideo *nihil inquinatum* in hunc fontalem radium valet incurrere.

Ad hunc fontem vitae et luminis curre cum desiderio vivo, quaecumque es, anima Deo devota, et cordis intima vi ad eum exclama: "O inaccessibilis decor Dei excelsi et purissima claritas lucis aeternae, vita omnem vitam vivificans, lux omne lumen illuminans et conservans in splendore perpetuo mille millena lumina fulgurantia ante thronum Divinitatis tuae a primaevo diluculo! O aeternum et inaccessibile, clarum et dulce profluvium fontis absconditi ab oculis omnium mortalium, cuius profundum sine fundo, cuius altum sine termino, cuius amplitudo incircumscriptibilis, cuius puritas imperturbabilis" [127]; ex quo fluvius procedit *olei laetitiae* [128]*; qui laetificat civitatem* Dei, et torrens ignei vigoris, *torrens,* inquam, *voluptatis divinae,* quo laetabunda ebrietate potati, caelestes illi convivae hymno incessabili iubilant.

Hoc nos oleo sacro perunge huiusque torrentis desiderabilibus guttis sitibundas refocilla fauces arentium cordium, ut in *voce exsultationis et confessionis* [129] decantemus tibi cantica laudis, experientia teste probantes, *quoniam apud te est fons vitae, et in lumine tuo videbimus lumen.*

Iesus, finis optatus

48. Finem namque desideriorum omnium constat esse beatitudinem, quae est "status omnium bonorum congregatione perfectus" [130]. Ad quem quidem statum nullus pervenit nisi per ultimam resolutionem in eum qui est fons et origo bonorum tam naturalium quam gratuitorum, tam corpora-

[125] Prov., 8, 35. [126] Iac., 1, 17. Sequitur Sap., 7, 25.
[127] Anselm., loc. cit. circa finem.
[128] Ps. 44, 8: *Propterea unxit te Deus, Deus tuus oleo laetitiae prae consortibus tuis;* dein Ps. 45, 5; 35, 9.
[129] Ps. 41, 5; dein 35, 10.
[130] Definitio ex Boëthio, III *De consolat.*, prosa 2, sumta et communiter recepta.

escritura, indeleble; su meditación, deseable; fácil, su doctrina; dulce, su ciencia; inescrutable, su profundidad; inefables, sus palabras, y todas sus palabras un solo verbo. En verdad, quien halla este Libro, *hallará la vida y alcanzará del Señor la salud.*

Jesús, rayo fontal

47. En este reino eterno *toda dádiva excelente y todo don perfecto en gran copia* y afluencia *descienden del Padre de las lumbres* por aquel que es rayo [4] sobreesencial, Cristo Jesús, que siendo uno con el Padre puede todas las cosas, y siendo inmutable, todo lo renueva. Es *emanación sincera de la claridad del omnipotente Dios,* y por eso *nada manchado* puede caer en este rayo fontal.

Corre con vivo deseo a esta fuente de vida y de luz, quienquiera que seas, ¡oh alma consagrada a Dios!, y con toda la fuerza del corazón exclama: "¡Oh hermosura inaccesible del Dios altísimo!, ¡oh resplandor purísimo de la eterna Luz!, ¡oh Vida que vivificas toda vida!, ¡oh Luz, que toda luz iluminas y conservas en perpetuo esplendor millares de luces, que desde la primera aurora fulguran ante el trono de tu Divinidad! ¡Oh eterno e inaccesible, claro y dulce manantial de la fuente oculta a los ojos mortales, cuya profundidad es sin fondo; su alteza, sin término; su anchura, incircunscrita; su pureza, imperturbable!" De Ti procede el río *del óleo de alegría, que alegra la ciudad de Dios:* de Ti el torrente de fuego, que recrea y vigoriza, *el torrente de los divinos deleites,* donde beben alegres los celestes comensales, y embriagados cantan sin cesar himnos de júbilo.

Ungenos con este sagrado óleo, ¡oh Jesús!; recrea con el agua de este deseable torrente los secos labios de los sedientos de amor, y *con voz de regocijo y gratitud* te cantaremos himnos de alabanza, probando por experiencia que *en Ti está la fuente de la vida y que en tu Luz veremos la Luz.*

Jesús, fin de todos los deseos

48. Fin de todos los deseos, sin género de duda, es la felicidad o bienaventuranza, la cual no es otra cosa que "un estado en que se goza de todos los bienes". Ninguno, por tanto, llega a la felicidad sino por la última resolución unitiva en Aquel que es fuente y origen de todos los bienes natu-

[4] Cf. Léxicon: *Luz.*

lium quam spiritualium, tam temporalium quam aeternorum. Et hic est, qui de se ipso dicit: *Ego sum alpha et omega, principium et finis* [131]; quia, sicut per Verbum aeternaliter dictum omnia producuntur, sic per Verbum carni unitum reparantur, promoventur et finiuntur; ac per hoc vere et proprie dictus est *Iesus, quia non est aliud nomen sub caelo datum hominibus,* in quo quis possit obtinere salutem.

In te igitur ut finem omnium credens, sperans et amans *ex todo corde, ex tota mente, ex tota anima, ex omni virtute* [132] ferar, desiderate Iesu, quia tu solus sufficis, tu solus salvas, tu solus bonus et suavis es te requirentibus et *diligentibus nomen tuum.* "Tu enim, mi bone Iesu, redemptor es perditorum, salvator redemptorum, spes exsulum, laborantium fortitudo, anxiatorum spirituum dulce solatium, triumphantium corona et imperiale fastigium, unica merces et laetitia omnium civium supernorum, inclyta proles sumni Dei et fructus sublimis uteri virginalis, uberrimus quoque fons gratiarum omnium, *de cuius plenitudine nos omnes accepimus*" [133].

ORATIO

PRO OBTINENDIS SEPTEM DONIS SPIRITUS SANCTI

49. Oramus igitur clementissimum Patrem per te, Unigenitum eius pro nobis hominem factum, crucifixum et glorificatum, ut de thesauris suis emittat in nos Spiritum gratiae septiformis, qui super te in omni plenitudine *requievit:* spiritum, inquam, *sapientiae,* quo fructum *ligni vitae,* quod vere tu es, videlicet sapores vivificos degustemus; donum etiam *intellectus,* quo mentis nostrae contuitus illustrentur; donum *consilii,* quo post tuorum vestigia gressuum rectarum semitarum itineribus incedamus; donum *fortitudinis,* quo impugnantium hostium violentias enervare possimus; donum *scientiae,* quo sacrae doctrinae tuae repleamur fulgoribus ad discretionem boni et mali; donum *pietatis,* quo *induamus misericordiae viscera;* donum *timoris,* quo, *recedentes ab* omni *malo,* aeternae Maiestatis tuae reverentiali pondere tranquillemur. Haec enim nos in illa sacra tua quam nos docuisti oratione petere voluisti; haec et nunc per crucem tuam petimus obtinere ad laudem sanctissimi nominis tui, cui cum Patre et Spiritu sancto omnis sit honor et gloria, gratiarum actio, decus et imperium per infinita saecula saeculorum. Amen.

EXPLICIT LIGNUM VITAE

[131] Apoc., 1, 8. Dein respicitur Act., 4, 12.
[132] Respicitur Marc., 12, 30; deinde Ps., 5, 12.
[133] Anselm., loc. cit., ubi allegatur Ioan., 1, 16.

rales y gratuitos, corporales y espirituales, temporales y eternos. Esta fuente es Dios, quien dice de sí mismo: *Yo soy el Alfa y el Omega, el principio y el fin.* En efecto, así como por el Verbo eternalmente dicho son producidas todas las cosas, así por el Verbo encarnado son reparadas, enderezadas y ultimadas: por donde con toda verdad y propiedad fué llamado Jesús, *pues no hay otro nombre debajo del cielo dado a los hombres* en el cual pueda alcanzarse la salvación.

A Ti, pues, deseado Jesús, fin de todas las cosas, sea yo llevado, creyendo en Ti, esperando en Ti y amándote de todo corazón, con toda la mente, *con toda el alma, con todas las fuerzas.* Tú solo bastas, Tú solo salvas, Tú solo eres bueno y suave para los que te buscan y aman tu nombre. "Porque Tú eres, ¡oh mi buen Jesús!, redentor de los perdidos, salvador de los redimidos, esperanza de los desterrados, fortaleza de los que trabajan, dulce consuelo de las almas angustiadas, cetro y corona imperial de los triunfadores, único premio y alegría de los ciudadanos de la Jerusalén celeste, ínclita prole del Dios sumo y sublime fruto del seno virginal, ubérrima fuente de todas las gracias, *de cuya plenitud todos hemos recibido*".

ORACIÓN

PARA OBTENER LOS SIETE DONES DEL ESPÍRITU SANTO

49. Rogamos, pues, al clementísimo Padre por medio de Ti, su Unigénito, hecho hombre por nuestro amor, crucificado y glorificado, que de sus tesoros envíe sobre nosotros el Espíritu de la gracia septiforme, el cual *descansó* en Ti en toda su plenitud, a saber: el espíritu de la *sabiduría* para que gustemos el fruto *del Arbol de la vida,* que eres *Tú,* y los sabores que recrean la vida; el don del *entendimiento* con que sean esclarecidos los ojos de nuestra mente; el don del *consejo* para caminar, siguiendo tus pisadas, por las sendas de la rectitud; el don de la *fortaleza* para triunfar de la violencia de los enemigos que nos combaten; el don de la *ciencia* para que, alumbrados con los fulgores de la sacra doctrina, hagamos juicio recto del bien y del mal; el don de la *piedad* para *revestirnos de entrañas de misericordia;* el don del *temor* con que, *apartándonos de* todo *lo malo,* dulcemente reposemos en la sujeción reverencial a tu eterna Majestad. Estas cosas nos enseñaste a pedir en la oración del Padrenuestro, y éstas te suplicamos ahora, por tu cruz, nos alcances para gloria de tu santísimo nombre, al cual con el Padre y el Espíritu Santo sea todo honor y gloria, el hacimiento de gracias, el loor y el imperio por infinitos siglos de siglos. Amén.

FIN DEL ARBOL DE LA VIDA